

ما شاء اللہ لا قوۃ الا باللہ

کلید مثنوی

شرح اردو مثنوی معنوی

مصنفہ

حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی

دفتر اول کی جلد اول

ناشر

ایچ ایم سعید کمپنی ادب منزل پاکستان چوک کراچی

ماشاء اللہ لا قوۃ الا باللہ

حسب فرمائش ایچ۔ایم سعید کمپنی ناشران و تاجران کتب ادب منزل، کراچی

تصنیف حکیم الامت حضرت مولانا حافظ قاری شاہ محمد اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ مرید حضرت حاجی محمد امداد اللہ صاحب قدس سرہ مہاجر مکی

مولانا رومؒ

کلید مثنوی

دفتر اول کا حصہ اول

باہتمام حاجی محمد ذکی نبیرہ عالی جناب حاجی محمد سعید صاحب مرحوم زاد اللہ عمرہ

در ایجوکیشنل پریس کراچی طبع شد

قیمت

سفید

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بعد الحمد والصلوٰۃ عرض ہے کہ آجکل اکثر طبقات کے لوگونکو مثنوی مولانا رومی علیہ الرحمۃ سے ایک خاص دلچسپی ہے مگر ناواقفی کیوجہ سے اسکے مضامین سمجھنے میں اکثر غلطیاں کرتے ہیں اور چونکہ اسکے حواشی و شروح اکثر یا طویل زیادہ ہیں یا دقیق ہیں اور بعضے اصل مطلب سے دور ہیں یا اصول شرعیہ سے گرے ہوئے ہیں اس سبب سے وہ انکے رفع ضرورت کیواسطے کافی نہیں سمجھے جاسکتے اس لئے اسکی حاجت معلوم ہوئی کہ مثنوی موصوف کی ایک مختصر شرح اردو زبان میں لکھیجاوے جس میں اصل مطلب یا جس مسئلہ پر اصل مطلب موقوف ہو سلیس تقریر میں پورا آجاوے اور الحاد و زندقہ یا حشو و زوائد آنے نہ پاوے۔ اب بنام خدائے برتر اسکو شروع کرتا ہوں اور کلید مثنوی نام رکھتا ہوں

وَهُوَ الْمُوَفِّقُ وَالْمُعِيْنُ فِي كُلِّ اَمْرٍ فِي كُلِّ حِيْنٍ

بشنو از نے چوں حکایت می کند		وز جدائیہا شکایت می کند	

یہ سوال تو نہایت ہی بیکار ہے کہ شروع میں حمد و نعت کیوں نہیں لکھی کیونکہ ان چیزوں سے ابتدا کرنا کچھ لکھنے میں منحصر نہیں ہے بلکہ زبان سے کہہ لینا کافی ہے جسطرح کھانے پینے کے قبل زبان سے بسم اللہ کہی جاتی ہے کوئی لکھتا لکھاتا نہیں۔ اب شعر کا مطلب سنئے۔ نے سے مراد روح انسانی ہے کہ عالم ارواح (ملکوت) میں محبت و معرفت حق میں مشغول و مستغرق تھی عالم اجسام (ناسوت) کیساتھ متعلق ہونے سے صفات جسمانیہ شہوت و غضب کا اسپر غلبہ ہوا اور اسوجہ سے صفات روحانی یعنی محبت و معرفت و غیرہا میں کمی شروع ہوئی اسمیں اگر جذبہ غیبی یا کسی کامل کی صحبت یا دفاتر عشق و اہل عشق کے مطالعہ سے تنبہ ہوا۔ اور دلائل یا ذوق سے اپنی اصلی حالت اور اصلی صفات یاد آگئیں تو اسکے فوت یا مغلوب ہونے پر افسوس ہوتا ہے تو اسوقت زبان قال یا زبان حال سے اس تاسف کو ظاہر کرتا ہے حکایت سے یہی مراد ہے اور اس افسوس و غم و آہ و نالہ ہی کے سبب اسکو نے سے تشبیہ دی چونکہ صفات حمیدہ روح کی بہت سی ہیں محبت و معرفت و ذکر دائم اور سب میں کمی پاتا ہے اسلئے ایک ایک کو سوچکر پریشان ہوتا ہے کہ ان سب سے جدائی ہو گئی اس لئے فرماتے ہیں کہ جدائیوں کی شکایت کرتا ہے۔

کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند	از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند

جب نے کو روح سے تشبیہ دیگئی تو عالم ارواح کو نیستاں کہنا زیبا ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ مجھکو عالم ارواح سے جدا کر دیا گیا ہے اور عالم ناسوت میں آکر وہ صفات مجھ سے جدا ہو گئی ہیں تو اس درجہ شور و شیون میں مبتلا ہوں کہ سنتے دیکھتوں کا کلیجہ پھٹا جاتا ہے مرد و زن سے مراد یہی ابنائے زماں ہیں۔ قاعدہ ہے کہ سچے دردمند کا اثر دوسروں پر ضرور پڑتا ہے اسلئے اوروں کا دردناک ہونا جائے تعجب نہیں۔

سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق

ہر چند دردمند کے درد سے اکثر لوگ متاثر ہوتے ہیں مگر بعض غایت سنگدلی سے اصلاً دل گداختہ نہیں ہوتے بلکہ خود اس دردمند کو فریبی اور ریاکار سمجھتے ہیں نے کیطرف سے انکو جواب دیا جاتا ہے کہ جو تم میرے حال کے منکر ہو اسکی وجہ یہ ہے کہ تم کسی کے درد فراق میں مبتلا نہیں ہوئے اور اس غم کا مزہ نہیں چکھا اور غم فراق کے سمجھنے کیلئے ایسا سینہ چاہیئے جو خود کسی کے فراق سے پارہ پارہ ہوا ہو اسوقت البتہ اپنا درد اشتیاق کھولوں تب اسکی سمجھ میں آئے۔ اس تقریر میں تو سینے سے مراد دوسرے شخص کا سینہ ہوا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اپنا ہی سینہ مراد ہو مطلب یہ ہوگا کہ میرے آہ و نالہ و فریاد و بکا سے کوئی شخص یہ نہ سمجھے کہ میں اس درد و غم سے نفور یا تنگدل ہوں ہرگز نہیں بلکہ میری تو یہ آرزو ہے کہ درد فراق سے اور بھی میرا جگر پاش پاش ہو جائے تاکہ اور بھی درد اشتیاق کا اظہار کروں قاعدہ ہے کہ عاشق کو خود اس درد عشق میں ایک خاص لذت ہوتی ہے کہ وہ اس کا زوال نہیں چاہتا۔ کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالے۔

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

مطلب اس شعر کا ظاہر ہے یعنی اسمیں نے کی حکایت وشکایت کا سبب مذکور ہے کہ ہر شخص کا قاعدہ ہے کہ جب اپنی اصل سے جدا ہوتا ہے تو اس زمانہ وصال کا جویا ہوتا ہے میں بھی چونکہ عالم ارواح سے جدا ہوگئی جس سے میرے وہ صفات ضائع ہو گئے ہیں اسی باغ و بہار کی پھر طالب ہوں۔

من بہ ہر جمعیتے نالاں شدم	جفت خوشحالان و بدحالاں شدم
ہر کسے از ظن خود شد یار من	وز درون من نجست اسرار من

عاشق وطالب کے درد کا اثر دوسروں پر پڑتا ہی مگر اکثر لوگ اجمالاً اتنا سمجھ سکتے ہیں کہ اس پر کوئی صدمہ یا مصیبت ہے اگر کچھ تفصیل سمجھے بھی تو یہ سمجھے کہ اپنی حالت پر قیاس کر لینا کہ جس قسم کی مصیبت و بلا میں ہم مبتلا ہیں ایسا ہی یہ بھی ہوگا یا تو اسکی بیوی مرگئی ہوگی یا کوئی بیماری ہوگی

یا افلاس سے عاجز آگیا ہے یا کسی بازاری عورت نے بیوفائی کی ہو لیکن جو اسکے دلکو لگ رہی ہے اسکی کسکو خبر ہے اسلئے وہ نے کہتی ہے کہ میرا آہ و نالہ کسی پر مخفی نہیں رہا بھلے بُرے سب سے سابقہ رہا اور مجکو مصیبت زدہ بھی سمجھا اور اپنے اپنے گمان کے موافق ہمدردی بھی کی مگر میرے درد کی حقیقت کہ طلب قرب الٰہی تھی کسی نے نہ سمجھی۔

سرّ من از نالۂ من دور نیست	لیک چشم و گوش را آن نور نیست

یعنی میری حقیقت درد کی آہ و نالہ ہی سے مفہوم ہو سکتی تھی مگر چونکہ وہ امر ذوقی ہو جبتک کسی کو ذوق حاصل نہوا اسکو نہیں سمجھ سکتا محض حواس ظاہری یا عقل معاش اسکے ادراک کیلئے کافی نہیں اور انکو اس کے ادراک کی قابلیت نہیں نور سے مراد یہی قابلیت ادراک ہے اور کلام ذوقی کی یہی حالت ہے بھوک کو وہی سمجھے جس کو بھوک لگی ہو ورنہ تمام جہان کے برابر بھی عقل ہو تو کیا اسکے ادراک سے قاصر ہے۔

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست	لیک کس را دید جان دستور نیست

یہ اوپر کے مضمون کی مثال ہے کہ دیکھو جسم و روح میں کمال قرب ہے مگر باوجود اسکے روحکو دیکھنا خلاف عادت ہے سو قریب ہونیسے ادراک ہو جانا ضروری نہیں جبتک کہ قوت مدرکہ میں اسکے ادراک کی قابلیت بھی نہوا اسیطرح میرے دردکو باوجود دلیل قائم ہونیکے ادراک نہ کرسکنا محل تعجب نہیں۔

آتش است این بانگ نائے و نیست باد	ہر کہ این آتش ندارد نیست باد

اسمیں نالۂ نے یعنی طالب حق کی تاثیر کا بیان ہے کہ یہ آتش ہے کہ دوسرونکو بھی سوختہ افروختہ کردیتی ہے جیسے مشاہدہ ہے کہ عاشق حقیقی کی صحبت سے دوسرونمیں بھی اشتعال و ہیجان پیدا ہو جاتا ہے مثل باد کے بے اثر نہیں آگے اس عشق کا دولت عظمٰی ہونا اسطرح بتلاتے ہیں کہ جسکو یہ عشق نصیب نہ ہوا اسکو بد دعا دیتے ہیں کہ اس کا تو نیست و نابود ہونا ہی اچھا ہے وہ زندگی کیا جس کے ساتھ طلب نہو ایسے جینے سے تو مرنا بہتر ہے یا اس کو دعا دیتے ہیں کہ جس کو یہ میسّر نہوا ہو اس کو میسّر ہو جائے اور اس کے اثر سے اس کو بے خودی و فنا نصیب ہو جاوے ہکذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالےٰ۔

آتش عشق است کاندر نے فتاد	جوشش عشق است کاندر مے فتاد

نے سے مراد وہی طالب وجہ تشبیہ وہی آہ و نالہ اور مے سے مراد مطلوب بمناسبت اسکے کہ طالبوں کو بیخود کردیتا ہو سو اس شعر میں شان عشق و محبت کا بیان ہے کہ یہ محبت ہی ایسی چیز ہو کہ محب کی بھی صفت ہے اور محبوب کی بھی یحبہم و یحبونہ اگرچہ دونوں صفتوں میں زمین و آسمان کا سا فرق ہے ؎
چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔ مگر مشارکت اسمی کیا کم نعمت ہے ؎ بلبل ہمیں کہ قافیہ گل شود بس ست۔

بخلاف اور اکثر صفات کے کہ یا صرف عبد کی ہیں یا معبود کی اور اس وصف کو نے کی مناسبت سے آتش کہدیا اور مے کی مناسبت سے جوشش سے تعبیر کر دیا یہ لفظی شاعرانہ رعایت ہے۔

نے حریف ہر کہ از یارے برید ۔۔۔ پردہ ہایش پردہ ہائے ما درید

حریف ہم پیشہ کو کہتے ہیں کبھی دوست ہوتا ہے کبھی دشمن اسلئے حریف کا اطلاق دونوں معنی پر آتا ہے یہاں مراد دوست ہے اس شعر میں اس اوپر والے مضمون کا اعادہ ہے ؎ لیک چشم و گوش را آں نور نیست مطلب یہ ہے کہ جسکو کسی محبوب سے قطع و فراق پیش آیا ہو اس سے نے کو البتہ مجانست و مناسبت ہے وہ اسکے درد و غم کی حقیقت سمجھ سکتا ہے۔ اب مولانا اپنی نسبت فرماتے ہیں کہ ہم بھی چونکہ گرفتار فراق ہیں اسکے نالہ ہائے زار سے ہمکو البتہ یہ اثر ہوا کہ ہماری غفلت اور سستی طلب کے پردے اُٹھ گئے اور طلب میں سرگرم ہو گئے۔ نے کے سوراخ جن میں سے آواز نکلتی ہے وہ پردے کہلاتے ہیں یہاں مراد تار ہے مجازاً اور دونوں جگہ لفظ پردہ لاتے میں شاعرانہ رعایت ہے۔

ہمچو نے زہرے و تریاقے کہ دید ۔۔۔ ہمچو نے دمساز و مشتاقے کہ دید

اوپر جو نالۂ نے کا اثر بیان فرمایا ہے کہ اس سے غفلت اُٹھ جاتی ہے اور گرمی طلب پیدا ہوتی ہے اور یہ رفع غفلت جسکے لئے تقلیل شہوات لازم ہے نفس کو ناگوار اور روح کو غذائے خوشگوار ہے اسلئے ارشاد فرماتے ہیں کہ نے کے برابر کوئی زہر ہے یعنی نفس کے حق میں اور نہ کوئی تریاق ہے یعنی روح کے حق میں اور جب دوسری روح کو اسکے اثر سے یہ خوشگواری نصیب ہوتی ہے تو خود اسکی گوارائی و لذت کی کیا حد ہے؟ اسلئے وہ گو واصل کیوں نہ ہو جاوے اور زیادہ میلان طلب میں کوشاں ہوتی ہے۔ اس قرب و وصال کو دمسازی بمعنی موافقت اور اس زیادتی طلب کو مشتاقی سے تعبیر کیا ہے یعنی عین وصل میں بھی اس کو صبر و سکون نہیں سعدیؒ فرماتے ہیں ؎ دلارام در بر دلارام جوئے ؛ لب از تشنگی خشک بر طرف جوئے
نہ گویم کہ بر آب قادر نیند ؛ کہ بر ساحل نیل مستسقی اند۔

نے حدیث راہ پر خوں می کند ۔۔۔ قصہ ہائے عشق مجنوں می کند

راہ پرخوں سے مراد طریق عشق ہے چونکہ عشق سے آنکھیں خونفشاں ہوتی ہیں اسلئے اسکو پرخوں کہا اور مجنوں سے مراد مطلق عشاق۔ مطلب ظاہر ہے کہ یہ نے یعنی عاشق صادق اپنے درد و نالہ میں طریق عشق کی باتیں اور عشاق کے قصے بیان کرتی ہے۔

محرم ایں ہوش جز بیہوش نیست ۔۔۔ مر زباں را مشتری جز گوش نیست

یعنی ہر چند کہ نے کا قصہ اسکی حالت سے بہت ظاہر ہے مگر اس قصۂ عشق کو کہ واقع میں حقیقی ہوش و عقل

وہی ہے جس سے مقصود حقیقی کی معرفت میسر ہوتی ہے وہی شخص سمجھ سکتا ہے جو ماسوا اللہ سے بیہوش یعنی بے التفات ہوگیا ہو دوسرا نہیں سمجھ سکتا کیونکہ عالم و معلوم میں مناسبت شرط ہے دیکھو زبان سے جو کلمات نکلتے ہیں کان تو ادراک کرتا ہے گویا وہی اسکا مشتری یعنی خریدار ہے کیونکہ اسکو اس سے مناسبت ہے اور دوسرے حواس چونکہ صوت سے مناسبت نہیں رکھتے وہ اس کے ادراک سے قاصر ہیں۔

گر نبودے نالۂ نے را ثمر	نے جہاں را پر نکردے از شکر

اس شعر میں بیان ہے نالۂ نے کے فوائد کا یعنی نالۂ نے سے چونکہ طلب پیدا ہوتی ہے اور بحکم جوئندہ یابندہ طلب سے معرفت پیدا ہوتی ہے جو ثمرہ ہے طلب کا اس سے ثابت ہوا کہ نالۂ نے بے ثمر اور بے نتیجہ نہیں بلکہ اس سے ثمرۂ معرفت پیدا ہوتا ہے اب اسپر دلیل قائم کرتے ہیں کہ اگر اس سے معرفت حاصل نہوتی تو دنیا میں ہزاروں عارف بھرے ہوئے پڑے ہیں یہ کہاں سے آتے یہ اسی نالۂ نے و گفتار عشق کی بدولت ہے۔ شکر سے مراد معرفت ہے اور نے اور شکر لانے میں جو کلام کی لطافت ہے ظاہر ہے۔

در غم ما روزہا بیگاہ شد	روزہا با سوزہا ہمراہ شد

طالب صادق باوجود وصل ہونیکے کبھی سیر نہیں ہوتا اور ہمیشہ طالب ترقی کا رہتا ہے اگلے مقامات کو دیکھ دیکھ کر اپنی حالت کو پست سمجھتا ہے اپنی عمر گذشتہ کو ضائع و تلف شدہ سمجھتا ہے اسلئے تاسف کرتا ہے کہ اپنے غم میں بہت سے ایام عمر بیکار ہی گئے اور تمام ایام اس سوز و گداز ہی میں صرف ہوئے اور کچھ حاصل نہوا گویا اس شعر کا مضمون اس شعر کے مضمون سے ملتا جلتا ہے ؎ ہم ہو چونے دمساز و مشتاقے کہ دید؟

روزہا گر رفت گو رو باک نیست	تو بماں اے آنکہ چوں تو پاک نیست

اسمیں ایک گونہ مضمون اول سے اعراض ہے یعنی ایام تلف ہونے پر حسرت نہ کرنا چاہیے اگر گئے بلا سے گئے عشق جو اصل دولت ہے اور سب خرابیوں سے پاک صاف ہے اسکا رہنا کافی ہے بس شعر سابق میں اصلاح عجب کی کی ہے کہ اپنی حالت کو پست قرار دیا اور اس شعر میں ناشکری کا علاج ہے کہ انکار نعمت نہ ہونے پائے۔

ہر کہ جز ماہی ز آبش سیر شد	ہر کہ بے روزیست روزش دیر شد

اوپر کے اشعار میں ان لوگوں کا بیان تھا جو مشاہدۂ تجلیات و نزول واردات سے کبھی سیر نہیں ہوتے اور تشنہ و ارکشادہ دہن ہی رہتے ہیں ایسے لوگ اصطلاح میں ماہی کہلاتے ہیں کہ اسکو کبھی پانی سے سیرابی نہیں ہوتی اب دو قسم کے لوگوں کا اور بیان کرتے ہیں ایک وہ جنکو کچھ حاصل ہوا اور وہ اسپر قانع ہوگئے وہ جز ماہی کہلاتے ہیں ایک وہ جنکو کچھ حاصل ہی نہیں ہوا انکو بے روزی کہا کہ ان کی عمر ہی ضائع ہوگئی دیر بمعنی باطل مقصود اس شعر سے ترغیب دینا ہے کہ راہ عشق میں توقف نہ چاہیے۔

در نیابد حال پختہ ہیچ خام	پس سخن کوتاہ باید والسلام

اوپر کے اشعار میں تین قسم کے لوگوں کا بیان ہوا ہے کامل جسکو ماہی کہنا چاہئے ناقص جسکو جز ماہی کہا گیا ہے مجوب جسکو بیروزی کہا ہے سو جیسا مجوب ناقص کی حالت کو نہیں سمجھ سکتا اسیطرح ناقص کامل کیحالت کو نہیں سمجھ سکتا کیونکہ حالات امور ذوقیہ ہیں لائق یا قیاس سے ادراک ممکن نہیں اسلئے آثار و ثمرات کمال عشق کے جو اوپر سے بیان ہوتے چلے آتے ہیں انکو ختم کرتے ہیں کہ جب خام پختہ کے حال کو سمجھ نہیں سکتا تو تطویل کلام سے کیا فائدہ والسلام یہ کلمہ ختم کا ہے یا اسکے معنی یہ ہیں۔ والسلامۃ فی السکوت یعنی سلامتی اسی میں ہے کہ ان مضامین سے سکوت کیا جائے کیونکہ اظہار اسرار میں اندیشہ غلط فہمی جہال کا ہے کذا قال مرشدی۔

بند بگسل باش آزاد اے پسر	چند باشی بند سیم و بند زر

ف۔ منع اظہار اسرار

اوپر جو فرمایا ہے کہ خام پختہ کے حالکو نہیں سمجھ سکتا اسلئے اظہار اسرار بیکار ہے اس سے طالبان اسرار کو ایک قسم کا اشتیاق پیدا ہوا اور اسکا سمجھنا موقوف تھا پختہ ہونے پر اسلئے سوال پیدا ہوا کہ اچھا پھر اگر کوئی خام پختہ ہونا چاہے تو اسکا کیا طریقہ ہے اسکا جواب ارشاد ہوتا ہے کہ تعلقات قطع کر دو اور اموال زر کی قید سے رہائی حاصل کرو کیونکہ یہ تعلقات حقتعالیٰ سے غافل کرتے ہیں اور انکے تعلق کو نہیں بڑھنے دیتے جب یہ کم ہونگے وہ قوی ہونگے شدہ شدہ کمال اور پختگی حاصل ہو گی ف۔ یاد رکھنا چاہئے کہ ماسوی اللہ سے تین قسم کے تعلقات ہیں تعلق محمود جسکا شریعت نے امر فرمایا ہے وہ تو عین تعلق بحق ہے اسکا قطع ناجائز ہے تعلق مذموم جس سے شرع نے نہی فرمائی ہے اسکا قطع واجب ہے تعلق مباح جو نہ طاعت ہے نہ معصیت اسمیں قطع کی ضرورت نہیں البتہ تقلیل اور انہماک نہ کرنا ضروری ہے پس جہاں قطع تعلق کی تعلیم ہے مراد تعلق محمود نہیں بلکہ مذموم و مباح ہے مگر مذموم بطور ترک کے اور مباح بطور تقلیل کے۔

گر بریزی بحر را در کوزۂ	چند گنجد قسمت یکروزۂ
کوزۂ چشم حریصاں پر نشد	تا صدف قانع نشد پر در نشد

ف۔ معنیٔ قطع تعلق از ماسوی اللہ

ان اشعار میں حرص کی مذمت اور اسکا کار آمد ہونا بیان فرماتے ہیں تاکہ قطع تعلق سہل ہو جاوے یعنی اگر تمام سمندر کو ایک کوزہ میں ڈالا جاوے تو اسمیں کتنا پانی آویگا۔ صرف ایکدن کے خرچ کے لائق یعنی ظرف سے زیادہ نہ سماویگا۔ گو پانی زیادہ ہے تو کیا ہوا اسیطرح قسمت ایک ظرف ہے خواہ مال و متاع کتنا ہی زیادہ ہو مگر حصول اسیقدر ہو گا جسقدر قسمت میں گنجائش ہے اور یوں حریصوں کی نیت کبھی بھرتی نہیں آگے قناعت کی مدح ہے کہ جسطرح صدف قناعت کی بدولت پر گوہر ہو جاتی ہے اسی طرح اگر تم قناعت اختیار کرو تو مثل گوہر کے نور و بہا حاصل کرو کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

ہر کرا جامہ ز عشقے چاک شد ۔۔۔ او ز حرص و عیب کلی پاک شد

عیب میں اضافت نہیں ہے اور کلی عیب کی صفت نہیں ہے بلکہ پاک کی تاکید ہے اس شعر میں طریق قطع تعلقات ماسوی و زوال حرص دنیا کا بتلانا منظور ہے کہ اسکا حصول بذریعہ عشق کے بہت سہولت سے ممکن ہے اسکے بدولت آدمی حرص اور جمیع نقائص اور اخلاق ذمیمہ سے بالکل پاک ہو جاتا ہے ف اخلاق ذمیمہ کے دو علاج ہیں۔ ایک جزئی یعنی خاص وہ یہ ہے کہ ہر ہر خُلق کا جدا جدا علاج کیا جائے جیسا احیاء العلوم وغیرہ میں لکھا ہے اسکو طریق سلوک کہتے ہیں۔ دوسرا کلی یعنی عام وہ یہ کہ ذکر و شغل سے یا جسطرح شیخ کامل تجویز کرے . . . . حق سبحانہ و تعالیٰ کی محبت قلب میں پیدا ہوگی جب اسکا غلبہ ہوگا اپنی ہستی و خودی مضمحل ہونا شروع ہوگی اور سب اخلاق ذمیمہ جو کہ اس خودی اور دعوئے ہستی سے پیدا ہوتے ہیں زائل ہو جائینگے اسکو طریق جذب کہتے ہیں اور طریق اول گو بیخطر ہے مگر طویل ہے اور طریق ثانی گو خطرناک ہے مگر قریب ہے اور ہر شیخ کا مذاق مختلف ہوتا ہے مولانا پر چونکہ مذاق ثانی غالب ہے اسلئے اسی کی تعلیم فرماتے ہیں اور اس کی طرف رغبت دلاتے ہیں اور اس کی مدح کرتے ہیں۔

شاد باش اے عشق خوش سودائے ما ۔۔۔ اے طبیب جملہ علتہائے ما
اے دوائے نخوت و ناموس ما ۔۔۔ اے تو افلاطون و جالینوس ما

ان اشعار میں عشق کی مدح مقصود ہے مجازاً اسکو مخاطب قرار دیدیا کہ تو ایسا ہے کہ تیری بدولت خیالات درست ہو جاتے ہیں (سودا خیال کو کہتے ہیں) تجھ سے سب امراض کا علاج ہو جاتا ہے جیسا اوپر بیان ہو چکا ہے تجھ سے نخوت و ناموس کا دفعیہ ہوتا ہے عشق کو اس عار و ننگ کے دفع کرنے میں بہ نسبت دوسرے اخلاق ذمیمہ کے ایک خاص خصوصیت ہے کیونکہ عشق کیلئے ذلت لازم ہے اور ذلت اور ناموس جمع نہیں ہوتے ایک کے غلبہ سے دوسرا جاتا رہتا ہے۔

جسم خاک از عشق بر افلاک شد ۔۔۔ کوہ در رقص آمد و چالاک شد
عشق جان طور آمد عاشقا ۔۔۔ طور مست و خر موسیٰ صاعقا

جسم خاک سے مراد جسد مبارک رسول مقبول صلے اللہ علیہ وسلم کا اور افلاک پر جانیسے مراد معراج ہے۔ کوہ کا رقص میں آنا اشارہ ہے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے قصۂ خواہش دیدار الٰہی کیطرف جیسا دوسرے شعر میں تصریح فرما دی ہے یعنی آپکا معراج پر تشریف لیجانا بدولت عشق کے ہوا کیونکہ آپ محبوب تھے اور محبوب کو قرب عروج عطا ہوتا ہی ہے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کا قصۂ دیدار بدولت عشق ہی کے ہوا کیونکہ اس واقعہ میں آپ محب تھے محبیت کیوجہ سے آپ نے دیدار کی درخواست کی اور اس سے تجلی ہوئی کہ پہاڑ حرکت میں آگیا جسکو مستی سے تعبیر کیا ہے مجازاً اور موسیٰ علیہ السلام بیہوش ہو کر گر گئے غرض ایک اثر محبوبیت کا تھا دوسرا محبیت کا اسمیں بھی عشق کی مدح کرنا

مقصود ہے۔ ف۔ حکایت موسویہ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعض لوگوں کو یہ شبہ ہو جاتا ہے کہ دنیا میں اللہ تعالےٰ کا دیدار واقع ہو سکتا ہے کیونکہ قرآن شریف میں فلما تجلّٰی ربہ صاف مذکور ہے جسکے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے تجلی فرمائی یہی دیدار اور رویت ہے مگر یہ بڑی غلطی ہے دیدار اور رویت کے معنی ہیں دیکھنا فعل حضرت موسیٰ علیہ السلام کا ہے اسکی نفی قرآن میں صاف موجود ہو لن ترانی یعنی تو مجھ کو ہرگز نہیں دیکھ سکتا۔ یعنی اس حیات دنیوی میں۔ اور تجلی کے معنی ہیں کھل جانا ظاہر ہو جانا، یہ فعل حق سبحانہ وتعالیٰ کا ہے اس کا اثبات قرآن میں کیا گیا ہے سو ان دونوں میں بڑا فرق ہوا، ایک کے اثبات سے دوسرے کا اثبات لازم نہیں آتا ورنہ قرآن مجید میں نعوذ باللہ تعارض ہوگا۔ حاصل آیت کا یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ تو ظاہر ہوئے اور حجابات اٹھا دیے مگر موسیٰ علیہ السلام دیکھ نہ سکے اور بے ہوش ہو گئے۔ خوب سمجھ لو۔

با لب دمساز خود گر جفتمے	ہمچو نے من گفتنی ہا گفتمے

اوپر کے اشعار میں شان و شوکت عشق کا بیان ہو رہا تھا مقتضا مقام یہ تھا کہ عشق کے آثار و اسرار کو خوب بیان کریں مگر چونکہ اسکے آثار تو کل کے کل ایسے ذوقیہ ہیں کہ بدون حصول عشق کے مفہوم نہیں ہو سکتے اور اسرار علاوہ ذوقی ہونیکے بعضے دقیق و عمیق بھی ہیں کہ انکے اظہار میں خوف غلط فہمی الحاد و زندقہ کا بھی ہے اسلئے اس مضمون کو ترک کر کے عذر فرماتے ہیں کہ اگر میسر کوئی مخاطب صحیح ہوتا تو اسوقت اسرار عشق کو میں بھی مثل عشاق کے عیاں بیان کرتا۔

ہر کہ او از ہمزبانے شد جدا	بے نوا شد گرچہ دارد صد نوا

اس شعر میں قاعدہ کلیہ بیان فرماتے ہیں جو بطور علت مضمون بالا کے ہو کہ جو اپنے ہمزبان سے جدا ہو جاتا ہو گو اسکے پاس کتنا ہی سامان علم و تحقیق کا ہو مگر بے سامان ہو جاتا ہے کہ کچھ مافی الضمیر کا اظہار ہی نہیں کر سکتا۔

چونکہ گل رفت و گلستاں در گذشت	نشنوی زاں پس ز بلبل سر گذشت

اسمیں مثال ہو مضمون بالا کی کہ دیکھو جب موسم گل کا نکل جاتا ہے اور گلستان خزاں سے ویران ہو جاتا ہے تو پھر بلبل کے چہچہے سننے میں نہیں آتے کیونکہ اسکے ترانے کا جاذب گل تھا وہ نہ رہا اسی طرح مخاطب صحیح جاذب مضامین کا ہوتا ہے جب وہ نہ ہو تو سکوت ہی کیا جاتا ہے۔

سر پنہانست اندر زیر و بم آنچہ نے میگوید اندر ایں دو باب	فاش اگر گویم جہاں برہم زنم گر بگویم من جہاں گردد خراب

زیر باریک آواز کو کہتے ہیں اور بم بلند آواز کو اور دو باب بھی اسکو کہا ہے مراد اس سے مضامین رنگا رنگ مختلف ہیں مطلب یہ کہ عشاق اپنے کلمات عشقیہ میں جو کچھ اجمالاً کہہ رہے ہیں اسکے راز اور حقیقت کو اگر ظاہر اور مفصل کر کے

کھڈیں تو عالم تباہ ہو جاوے ڈرا از وحدۃ الوجود کا ہے کہ کلام عشاق کا تمامتر حاصل وہی ہی کہ ماسوی اللہ تعالےٰ کا وجود کالعدم ہی اور موجود حقیقی وہی ایک محبوب اعظم ہے سو گو یہ امر واقع میں خلاف شریعت نہیں جیسا انشاء اللہ تعالےٰ قریب واضح ہوا جاتا ہے مگر چونکہ وہ امر ذوقی و حالی ہے اکثر اوقات الفاظ و عبارات اسکے ادا و بیان سے قاصر رہتے ہیں اکثر عوام اس سے غلطی میں پڑ جاتے ہیں اور سب اشیاء کو اوہام و خیالات سمجھ کر حلال و حرام میں امتیاز اٹھا دیتے ہیں اور شریعت کے احکام کو چھوڑ دیتے ہیں اور نظام تمام عالم کا شرع پر ہے سو اسکے چھوڑ دینے سے لابد عالم میں تباہی آویگی عالم انسان میں تو بوجہ ترک احکام کے اور دوسری مخلوقات میں اسلئے کہ سب کچھ انسان کیلئے پیدا ہوا ہے جب انسان نہ رہا تو دوسری مخلوق باقی رہ کر کیا ہوگی کما قال اللہ تعالیٰ ولو یؤاخذ اللہ الناس بما کسبوا ما ترک علیٰ ظہرہا من دابۃ۔

جملہ معشوق ست و عاشق پردۂ		زندہ معشوق ست و عاشق مردۂ	

ہر چند اوپر کے اشعار میں راز عشق کو کہ مسئلہ توحید وجود ہی پوشیدہ کر گئے مگر وہ اخفا عوام کیلئے تھا جو اسکی حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے اور گمراہی اور ضلالت میں مبتلا ہوتے ہیں۔ اس شعر میں خواص کیلئے قدرے اس راز کیطرف اشارہ کر دیا ہی سو یہ احقر اسکو لائق فہم عوام کے بیان کرتا ہی مصرعۂ اول میں اس مسئلہ کا دعویٰ ہی کہ مصرعہ ثانی میں اسکی تفسیر ہے پس جملہ معشوق ست ہم معنی ہمہ اوست کا ہی جو اس مسئلہ کا مشہور عنوان ہے عاشق سے مراد کل ممکنات کہ مسخر قدرت خداوندی ہیں پردے سے مراد موجود ظاہری جو حجاب رہتا ہے موجود حقیقی کا تشبیہاً اسکو پردہ کہدیا کہ وہ بھی ساتر ہوتا ہے اور خود ظاہر نظر آتا ہے اور پردہ دار نظر نہیں آتا پس پردہ کے معنی موجود ظاہری ہوئے خلاصہ دعوے کا یہ ہوا کہ ممکنات تو صرف موجود ظاہری ہیں اور حقیقت میں کوئی موجود حقیقی یعنی موصوف بکمال ہستی نہیں بجز ذات حق کے اسی مضمون کو ہمہ اوست سے تعبیر کر دیتے ہیں یہ ایک جملہ ہے مطابق محاورات روزمرہ کے جسطرح کوئی حاکم کسی فریاد خواہ سے کہے کہ تمنے پولیس میں رپٹ لکھوائی تمنے کسی وکیل سے بھی مشورہ کیا اور وہ عرض کرے کہ جناب پولیس اور وکیل سب آپ ہی ہیں ظاہر ہی کہ اسکا یہ ہرگز مطلب نہیں ہوتا کہ حاکم اور پولیس اور وکیل سب ایک ہی ہیں انمیں کچھ فرق نہیں بلکہ مطلب یہ ہوتا ہی کہ پولیس اور وکیل ۔۔۔ کوئی چیز قابل شمار نہیں آپ ہی صاحب اختیار ہیں۔ اسیطرح یہاں سمجھ لینا چاہیے کہ ہمہ اوست کے یہ معنی نہیں ہیں کہ ہمہ اور او ایک ہیں بلکہ مقصود یہ ہے کہ ہمہ کی ہستی قابل اعتبار نہیں صرف "او" کی ہستی قابل شمار ہے اور باقی جتنے موجودات ہیں ہستی تو انکی بھی واقعی ہی مگر انکی ہستی ہستیٔ کامل کے سامنے محض ایک ظاہری ہستی ہی حقیقی یعنی کامل نہیں۔ دوسرا مصرعہ اسی مضمون کی تفسیر اور تمثیل ہے تفصیل اسکی یہ ہی کہ ہر صفت میں دو مرتبے ہوتے ہیں ایک کامل ایک ناقص اور یہ قاعدہ ہی کہ کامل کے

ف: تحقیق مسئلہ وحدۃ الوجود و وحدۃ الشہود ۱۲

روبرو ناقص ہمیشہ کالعدم سمجھا جاتا ہے اسکی مثال ایسی ہے کہ کسی بستی میں ایک شخص مثلاً پانچ پارہ کا حافظ ہو اور وہ ناظرہ خواں نہیں حافظ مشہور ہو اتفاق سے وہاں ایک ایسا شخص آکر رہنے لگے جو تمام قرآن کا حافظ اور ہفت قرأت کا قاری ہو ایسی حالت میں اگر کوئی اجنبی بستی والوں سے دریافت کرنے لگے کہ تمہاری بستی میں کتنے حافظ ہیں تو تمام عقلاء یہی جواب دینگے کہ ایک حافظ ہیں اس جواب پر اگر کوئی عامی کہنے لگے کہ میاں فلانا بھی تو حافظ ہے تو مبصر یہی جواب دیگا کہ لاحول ولاقوۃ الا باللہ بھلا اسکے سامنے وہ بھی کوئی حافظ ہے حالانکہ ایک معنی کر حافظ وہ بھی ہے مگر چونکہ ناقص ہے اسلئے کامل کے روبرو غیر حافظ قرار دیدیا گیا، یا کوئی ادنیٰ درجہ کا حاکم اپنے اجلاس پر بیٹھا ہوا شان حکومت دکھلا رہا تھا اور پندار منصب سے کسی کو خاطر میں نہیں لاتا تھا کہ ناگہاں بادشاہ وقت اجلاس پر بطریق دورہ آپہنچا اسکے دیکھتے ہی ہوش اڑ گئے اور سب پندار و دعویٰ و نشہ و غرور ہرن ہو گیا اب جو اپنے اختیارات کو اقتدار شاہی کے روبرو دیکھتا ہے تو اسکا کہیں نام و نشان نہیں پاتا نیچے کو گڑا جاتا ہے نہ آواز نکلتی ہے نہ سر اوپر اٹھتا ہے اس وقت گو اس کا منصب و عہدہ معدوم نہیں ہوا مگر کالعدم ضرور ہے پس اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ گو ممکنات موجود ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انکو وجود دیا ہے موجود کیوں نہوتے مگر وجود حق کے روبرو ان کا وجود نہایت ناقص وضعیف و حقیر ہے اسلئے وجود ممکن کو وجود حق کے روبرو گو عدم نہ کہیں گے مگر کالعدم ضرور کہیں گے جب یہ کالعدم ہوا تو وجود معتد بہ ایک ہی رہ گیا یہی معنی ہیں وحدۃ الوجود کے کیونکہ اسکا لفظی ترجمہ ہے ایک ہونا وجود کا سو ایک ہونے کے معنی یہ ہیں کہ دوسرا گو ہے سہی مگر ایسا ہی ہے جیسا نہیں ہے اس کو مبالغۃً وادعاءً وحدۃ الوجود کہا جاتا ہے۔ شیخ سعدی نے خوب ہی بیان فرمایا ہے ؎ یکے قطرہ از ابر نیساں چکید ٭ خجل شد چو پہنائے دریا بدید ٭ کہ جائے کہ دریاست من کیستم ٭ گر او ہست حقا کہ من نیستم ٭ ہمہ ہرچہ ہستند ازاں کمتر اند ٭ کہ باہستیش نام ہستی برند ٭ شیخ نے تصریح کردی کہ ہست تو سب ہیں مگر ان کی ہستی ہستیِ حق کے سامنے ہستی کہنے کے قابل نہیں مولانا نے اس مصرعہ میں اس تفسیر کو ایک مثال میں بیان کیا کہ حضرت حق کو مثل زندہ کے سمجھو اور ممکن کو مثل مردے کے کہ گو نعش مردہ بھی کسی درجہ کا وجود تو رکھتا ہے آخر جسم تو ہے مگر زندہ کے روبرو اسکی ہستی قابل اعتبار نہیں کیونکہ مردے کی ہستی ناقص ہے اور زندے کی ہستی کامل کامل کے سامنے ناقص بالکل مضمحل اور نا چیز محض ہے اس مسئلہ کو مرتبہ تحقیق علمی میں توحید کہتے ہیں جسکی تحصیل کوئی کمال نہیں اور جب یہ سالک کا حال بنجائے تو اس مرتبہ میں فنا کہلاتا ہے یہ البتہ مطلوب و مقصود ہے اور یہی حاصل وحدۃ شہود کا ہے جسکی دلالت اس معنی پر بہت ہی ظاہر ہے کیونکہ اسکا ترجمہ ہے ایک ہونا شہود کا یعنی واقع میں تو ہستی متعدد ہے مگر سالک کو ایک ہی کا مشاہدہ ہوتا ہے اور سب کالعدم

معلوم ہوتے ہیں جیسا اوپر کی مثالوں سے واضح ہو چکا ہے ایک اور مثال سب سے واضح تر شیخ نے بیان فرمائی ہے ؎ گرویدہ باشی کہ در باغ و راغ + بتابد بشب کرمکے چوں چراغ + یکے گفتمش مرغکِ شب فروز + چہ بودت کہ بیروں نیائی بروز + ببیں کاتشیں کرمکِ خاکزاد + جواب از سر روشنائی چہ داد + کہ من روز و شب جز بصحرا نیم + ولے پیش خورشید پیدا نیم + پس وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں اختلاف لفظی ہے کما قال مرشدی. مگر چونکہ وحدۃ الوجود کے معنی عوام میں غلط مشہور ہو گئے تھے اسلئے بعض محققین نے اسکا عنوان بدلدیا جو بہ نسبت عنوان متروک کے اس معنی میں زیادہ ظاہر ہے کیونکہ لفظ وحدۃ الوجود کی دلالت معنے مذکور پر مجازی ہے اور وحدۃ الشہود کی دلالت اس معنی پر حقیقی ہے اور دلیل نقلی اس مسئلہ کی یہ آیت ہوسکتی ہے کل شئی ہالک الا وجہہ جیسا شارح عقائد نسفی نے تفسیر کی ہے.

چوں نباشد عشق را پروائے او　　　او چو مرغے ماند بے پروائے او

اوپر بیان کیا ہے کہ عشق موصل قریب ہے اسکے بعد ضمناً عشق کی مدح اور بعض اسرار کا ذکر ہونے لگا تھا اب اسی مضمون کیطرف رجوع کرتے ہیں اور تحقیق کرتے ہیں کہ ہمنے جو عشق کو موصل کہا ہے اسکی وجہ کیا ہے سو ایک ظاہری وجہ تو اوپر بیان ہو چکی ہے اس شعر کی شرح میں ؎ ہر کرا جامہ ز عشقے الخ اب دوسری حقیقی وجہ بیان فرماتے ہیں کہ وجہ ایصال کی یہ ہوتی ہے کہ خود معشوق کو (جسکو مبالغۃً عشق کہدیا ہے) یعنی حضرت حق تعالیٰ کو اسکے حال پر توجہ ہو جاتی ہے اور اسکی نگرانی اور کشش فرمانے لگتے ہیں ورنہ اگر انکو اسکی پروا نہو تو یہ بیچارہ تو محض عاجز و درماندہ مثل مرغ بے پر کے رہ جاوے جسکے حال پر بجز وائے اور افسوس کے اور کچھ نہ کہا جاوے.

من چگونہ ہوش دارم پیش و پس　　　چوں نباشد نور یارم ہم نفس

اسمیں بیان ہے اسی پروا و توجہ کا کہ وہ اپنے طالب کیساتھ معیت فرماتے ہیں ورنہ اگر انکی طرف سے معیت نہو جسکو ہم نفسی سے تعبیر کیا ہے تو مجھکو پیش و پس کی کیا خبر ہے اور رہزنان طریقت سے جن کی شان ہیں لاتینھم من بین ایدیھم ومن خلفھم آیا ہے کیسے مامون رہ سکوں

نور او در یمن و یسر و تحت و فوق　　　بر سر و بر گردنم مانند طوق

اسی معیت کا بیان ہے کہ ان کا نور و عنایت و الطاف مجھکو محیط ہو رہا ہے جیسا حدیث میں دعا آئی ہے اللھم اجعل من فوقی نورا ومن تحتی نورا وعن یمینی نورا وعن شمالی نورا ونحوہ

عشق خواہد کیں سخن بیروں رود　　　آئینہ غماز نبود چوں بود

چونکہ اوپر سے عشق ہی کا بیان چلا آتا ہے اسکے آثار کا اسکے بعض اسرار کا اسکی مدح کا اسکے افعال کا اب فرماتے ہیں کہ مضامین عشق کے غیر متناہی ہیں کیونکہ وہ محبوب کی باتیں ہیں جنکا غیر متناہی ہونا قرآن مجید میں مذکور ہے

قل لو کان البحر مدادا لکلمٰت ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمٰت ربی اور غیر متناہی ہونے کیوجہ سے یہ قصہ دراز ہوا چاہتا ہے لیکن سامعین میں صفائے فہم نہیں اسلئے تطویل کلام بیکار ہے کیونکہ بدون صفا کے اس میں انتقاش و ادراک ہی نہیں ہو سکتا اسکی مثال آئینہ کی سی ہے کہ اگر صاف نہو جسکو غماز سے تعبیر کیا ہے تو کیونکر اس میں کسی شکل کا انعکاس ممکن ہے۔

آئینہ ات دانی چرا غماز نیست — زانکہ زنگار از رخش ممتاز نیست

اوپر مضامین عشق کے بیان نکرنیکا یہ عذر فرمایا تھا کہ مخاطب کو صفائے فہم حاصل نہیں اب اسکی وجہ بیان فرماتے ہیں تاکہ اسکے صیقل کرنے کی رغبت پیدا ہو خلاصہ وجہ کا یہ ہوا کہ تیرے آئینۂ قلب پر زنگ تعلق ماسوی کا چڑھا ہوا ہے اس لئے صفائی مقصود ہے۔

آئینہ کز زنگ و آلائش جدا است — پر شعاع نور خورشید خدا است

اوپر زنگ آلود آئینہ کا بیان تھا، یہاں بے زنگ آئینہ کا بیان فرماتے ہیں کہ ایسے قلب میں انوار الٰہی تاباں و درخشاں ہوتے ہیں اور معارف اور واردات اس پر وارد ہوتے ہیں۔

رو تو زنگار از رخ او پاک کن — بعد ازاں آں نور را ادراک کن

جب علت نور و ظلمت کی معلوم ہو گئی اب فرماتے ہیں کہ تمکو چاہیئے کہ قلب کو اس زنگ سے پاک صاف کرو پھر نور الٰہی کا تمکو ادراک ہوگا ف یہ دیباچہ ہے اس کتاب مستطاب کا اگر غور کر کے دیکھا جائے اسمیں تمام سلوک کوٹ کوٹ کر بھر دیا گیا ہو کیونکہ خلاصہ تمام تر سلوک کا مبدا کا ذکر اور معاد کی فکر ہے سو آغاز کے اشعار میں اول مبدا کو یاد دلایا کہ تمھاری اصلی حالت کیا تھی اسکے بعد اس حالت کے دوبارہ پیدا کرنیکی ترغیب دی اور اس کا طریقہ اجمالاً بتایا یہی فکر معاد ہے ف مثنوی کے نسخے تعداد و ترتیب اشعار بالا میں مختلف ہیں مگر احقر نے حضرت مرشدی علیہ الرحمہ کی تصحیح کو ترجیح دی ہو کہ آپکا اعلم مثنوی ہونا اس زمانے میں مسلم تھا واللہ اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

حکایت بادشاہ و عاشق شدنش بر کنیزک و خریدن بادشاہ آں کنیزک را و رنجور شدن آں کنیزک و تدبیر و معالجۂ بادشاہ بہر کنیزک

ف یہ حکایت دیباچہ کے آخری شعر سے مرتبط ہے رو تو زنگار از رخ او پاک کن الخ اسمیں قلب سے زنگار دور کرنے کا طریقہ ایک مثال کے ضمن میں بتلانا منظور ہے چنانچہ عنقریب تقریر اس کی آتی ہے۔

بشنوید اے دوستاں ایں داستاں — خود حقیقت نقد حال ماست آں

یعنی یہ داستان سنو کہ واقع میں ہماری ہی حالت کے مطابق ہے وجہ مطابقت کی یہ ہو کہ اس حکایت میں جسطرح

بادشاہ کنیزک پر عاشق ہوا اسیطرح بادشاہ روح کنیزک نفس کا مطیع و عاشق ہو گیا ہے اور جسطرح کنیزک زرگر پر عاشق تھی اسیطرح نفس عاشق لذات دنیا ہے اور جسطرح بادشاہ نے طبیبان ناقص سے رجوع کیا مگر نفع نہ ہوا اسیطرح شیخان ناقص سے رجوع کرنیسے فائدہ نہیں ہوتا اور جسطرح اس غیبی طبیب نے معالجہ کیا کہ زرگر کو دوا کھلا کر بدصورت بنا دیا کہ کنیزک کو اس سے نفرت ہو گئی پھر ہلاک کر دیا اور اس تدبیر سے کنیزک کو صحت ہو گئی اسیطرح شیخ کامل جب لذات دنیا کو بتدریج نفس سے جدا کرتا ہے حتی کہ وہ انکو ترک کر دیتا ہے اور امراض نفسانیہ سے نجات پاتا ہے اور شاہ روح پھر اس سے منتفع ہوتا ہے بس خلاصہ تعلیم طریق کا یہ ہوا کہ اگر زنگار چھڑانا چاہتے ہو تو شیخ کامل سے رجوع کرو اور اس کے ارشاد پر عمل کرو وہ بطریق مناسب تمھاری اصلاح کرے گا۔ ف۔ مولانا کے کلام کا بڑا حصہ دو مضمون میں ہے ایک مقصود کہ توحید ہے دوسرا اس کا طریق کہ اتباع شیخ کامل ہے۔

نقد حال خویش را گر پے بریم — ہم ز دنیا ہم ز عقبےٰ بر خوریم

یعنی اگر اپنی موجودہ حالت میں غور و فکر کرتے رہا کریں تو دونوں جہان کا ہم کو نفع حاصل ہو۔

ایں حقیقت را شنو از گوش دل — تا بروں آئی بکلی ز آب و گل

آب و گل سے مراد دنیوی تعلقات و نفسانی لذات ہیں کیونکہ صفات جسمانیہ سے ہیں جسم کا آب و گل ہونا ظاہر ہے باقی مطلب صاف ہے۔

فہم گر دارید و جاں را رہ دہید — بعد ازاں از شوق پا در رہ نہید

گرد کے معنی جمع جان سے مراد دل مطلب یہ کہ فہم کو مجتمع دیکھسو کرو اور دلکو متوجہ کرو یعنی اس حکایت اور اپنی حالت کے سمجھنے میں جب اس سے طریقہ معلوم ہو جائے جیسا اوپر بیان کیا تو پھر طریق سلوک اختیار کرو۔

بود شاہے در زمانے پیش ازیں — ملک دنیا بودش و ہم ملک دیں

ظاہر اپیش ازیں سے مراد امم سابقہ ہیں یعنی ہمارے پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے پہلے کا زمانہ یعنی زمانۂ سابق میں کوئی بادشاہ تھا جو دنیوی بادشاہی کے ساتھ دیندار بھی تھا۔

اتفاقاً شاہ شد روزے سوار — با خواص خویش از بہر شکار
بہر صیدے میشد او بر کوہ و دشت — ناگہاں در دام عشق او صید گشت

صید دونوں مصرعوں میں جدا جدا معنی لانا لطافت شاعری ہے باقی مطلب ظاہر ہے۔

یک کنیزک دید او بر شاہراہ — شد غلام آں کنیزک جان شاہ

غلام اور شاہ کا تقابل لفظی خالی از لطافت نہیں یعنی بادشاہ اس کا عاشق ہو گیا۔

مرغ جانش در قفس چوں در طپید — داد مال و آں کنیزک را خرید

طپیدن کے معنے اضطراب یعنی اس کا ہوا اضطراب بڑھا اس کو خرید لیا۔

چوں خرید او را و برخوردار شد
آں کنیزک از قضا بیمار شد

آں یکے خر داشت پالانش نبود
یافت پالاں گرگ خر را در ربود

کوزہ بودش آب مینامد بدست
آب را چوں یافت خود کوزہ شکست

مقصود ان دونوں تمثیلوں سے یہ ہے کہ دنیا میں پوری کامیابی کسیکو کم ہوتی ہے جیسے ان دونوں مثالوں میں کہ ایک چیز ملی تو دوسری سے محروم ہے یہی حالت بادشاہ کی ہوئی کہ یا تو کنیزک ہاتھ نہ آئی اور وہ ہاتھ آئی تو اسکے وصال سے بوجہ بیماری کے محروم ہو گیا گویا اشارہ ہے کہ دنیا و مافیہا سے وہ بےبستگی چاہئے کہ لذت تام اس میں میسر نہیں ہوتی۔

شہ طبیباں جمع کرد از چپ و راست
گفت جانِ ہر دو در دست شماست

ہر دو سے مراد بادشاہ اور کنیزک یعنی اسکی جان تو اسلئے تمہارے قبضہ میں ہے کہ وہ بیمار ہے علاج نہ کروگے تو مر جائیگی اور میری جان اس لئے کہ میں اس کا عاشق ہوں اس کی بیماری یا ہلاکت سے میرا بچنا مشکل ہے۔

جانِ من سہل ست جانِ جانم اوست
دردمند و خستہ ام درمانم اوست

یعنی میری جان تو کچھ نہیں حقیقت میں میری جان کی جان وہی ہے گویا میں بیمار ہوں وہ میرا علاج ہے۔

ہر کہ درماں کرد مرجان مرا
برد گنج و در و مرجان مرا

مصرعۂ اول میں مرجان میں مر زائد ہے اور دوسرے مصرعہ میں جزو کلمہ ہے۔ مرجان بمعنے مونگا بادشاہ نے وعدہ انعام کا کیا بیمار کی صحت پر۔

جملہ گفتندش کہ جانبازی کنیم
فہم گرد آریم و انبازی کنیم

جانبازی جان لڑانا۔ گرد آوردن جمع کرنا۔ انبازی شرکت۔ مطلب یہ کہ ہم علاج میں خوب کوشش کریں گے اور فہم و حواس کو مجتمع کر کے باہمی مشورہ و اتفاق سے علاج کریں گے

ہر یکے از ما مسیحِ عالمے ست
ہر الم را در کفِ ما مرہمے ست

مبالغۃً اپنے کو مسیح کہہ دیا۔ باقی مطلب ظاہر ہے۔

گر خدا خواہد نہ گفتند از بطر
پس خدا بنمودشاں عجزِ بشر

گر خدا خواہد ترجمہ انشاء اللہ کا ہے اور ترکیب میں گفتند کا مفعول ہے۔ بطر بمعنے تکبر۔ از بطر گفتند کی علت ہے یعنی نازش و فخر کی وجہ سے انشاء اللہ تعالیٰ نہ کہا خدا تعالیٰ نے ان کے دعووں کو پست کر دیا۔

ترک استثنا مرادم قسوتے ست
نے ہمیں گفتن کہ عارض حالتے ست

استثناء انشاء اللہ تعالیٰ کہنا۔ قسوت سنگدلی اوپر انشاء اللہ تعالیٰ نہ کہنے کی مذمت بیان فرمائی ہے۔

اب اسکی حقیقت بیان فرماتے ہیں کہ ترک انشاء اللہ تعالیٰ سے مراد یہ ہے کہ دل سے ترک کرے یعنی دل میں بوجہ قساوت وسنگدلی کے اللہ تعالیٰ پر اعتماد اور تفویض نہو صرف زبان سے کہنا نہ کہنا جو ایک عارضی حالت ہے قابل اعتبار نہیں۔ مصرعۂ ثانی کی دو توجیہیں ہوسکتی ہیں ایک یہ کہ لفظ نے بمعنے بل اضراب کیلئے ہو معنے نہایت لطیف نکلیں گے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ اول یہ کہا تھا کہ ترک استثناء سے مراد قساوت قلبی ہے اب کہتے ہیں کہ نہیں قساوت نہیں بلکہ زبان سے بھی اگر کہا جاوے اور دل میں نہو تو حالانکہ یہ ظاہر میں ترک استثناء نہیں بلکہ استثناء ہے مگر ہمارے نزدیک یہ کہنا بھی ترک استثناء میں داخل ہے۔ دوسری توجیہ یہ کہ نے اپنی ظاہری معنی پر محمول ہو اور ہمیں گفتن کے قبل عرضاً یعنی لفظ ترک مقدر ہو یعنی ترک استثناء سے مراد قسوت ہے نہ ترک کرنا اس زبانی انشاء اللہ کہنے کا یہ محض ایک عارضی حالت ہے۔

اے بسا ناوردہ استثنا بہ گفت	جان او با جان استثنا ست جفت

اسمیں اوپر کے مضمون کی تائید ہے یعنی انشاء اللہ کہنے نہ کہنے میں قلب پر مدار ہے۔ زبان کا اعتبار نہیں بہت سے آدمی زبان سے نہیں کہتے مگر انکا دل استثناء کے روح و مغز سے کہ تفویض الی اللہ ہے ملا ہوا ہے۔

ہرچہ کردند از علاج و از دوا	گشت رنج افزون و حاجت ناروا

اس میں بیان ہے اوپر کے مضمون کا پس خدا بنمود شاں عجز بشر۔ اور مطلب ظاہر ہے۔

شربت و ادویہ و اسباب او	از طبیباں برد یکسر آبرو

او کی ضمیر بیماری کی طرف ہے اور اسناد برد کی شربت و ادویہ و اسباب کی طرف مجازی ہے۔ اور آبرو مفعول ہے برد کا۔ مطلب یہ کہ تشخیص و معالجہ کی غلطی نے سب کو بے آبرو کر دیا۔

آں کنیزک از مرض چوں موے شد	چشم شاہ از اشک خوں چوں جوے شد

یعنی کنیزک بہت لاغر ہو گئی اور بادشاہ کی آنکھیں غم میں نہر خون بن گئیں۔

چوں قضا آید طبیب ابلہ شود	آں دوا در نفع خود گمرہ شود

گمرہ سے مراد غیر مؤثر بلکہ موثر مخالفت باقی مطلب ظاہر ہے۔

از قضا سرکنگبیں صفرا فزود از ہلیلہ قبض شد اطلاق رفت	روغن بادام خشکی مے نمود آب آتش را مدد شد ہمچو نفت

اسمیں آثار کے مخالف اور معکوس ہونیکا بیان ہے چنانچہ ظاہر ہے نفت ایک روغن ہے جو آگ کو بہت جلد قبول کرتا ہے۔

سستی دل شد فزون و خواب کم	سوزش چشم و دل پر درد و غم

دل کا عطف چشم پر ہے اور سوزش کا عطف بتقدیر عاطف سستی پر یعنی دل کی سستی اور چشم و دل کی سوزش افزوں ہو گئی اور یہ بھی ممکن ہے کہ سوزش الخ مبتدا ہو اور ختم مصرعہ پر پیدا شد خبر مقدر ہو۔ معنے ظاہر ہیں۔

ظاہر شدن عجز حکیماں از معالجۂ کنیزک بر بادشاہ و بدرگاہ حق تعالیٰ رو آوردن بادشاہ و در خواب دیدن بادشاہ آں ولی را و حل مشکل او

شہ چو عجز آں طبیباں را بدید رفت در مسجد سوئے محراب شد	پا برہنہ جانب مسجد دوید سجدہ گاہ از اشک شہ پر آب شد

یعنی اس قدر رویا کہ سجدہ کی جگہ تر ہو گئی۔ باقی ظاہر ہے۔

چوں بخویش آمد ز غرقاب فنا	خوش زباں بکشاد در مدح و ثنا

فنا سے مراد مطلق بیخودی و بیہوشی یعنی روتے روتے بیخود ہو گیا تھا جب ہوش میں آیا تو اللہ تعالیٰ کی مدح و ثنا شروع کی

کاے کمینہ بخششت ملک جہاں	من چہ گویم چوں تو می دانی نہاں

کمینہ بمعنے ادنےٰ صفت بخشش کی مبتدا۔ اور ملک جہاں خبر ہے یا بالعکس یعنی میری تمام سلطنت یا مطلق سلطنت آپ کا ادنےٰ عطیہ ہے باقی سب ظاہر ہے۔

حال ما و ایں طبیباں سربسر	پیش لطف عام تو باشد ہدر

ہدر بمعنے باطل و ناچیز مطلب یہ کہ گو ہماری اور ان طبیبوں کی یہ حالت کہ آپ پر اعتماد نہ کیا مذموم و قابل مواخذہ و سزا ہے مگر آپکے لطف عام اور عفو کے روبرو محض ناچیز ہے اگر معاف فرما دیجئے تو کوئی دشوار نہیں۔ مقصود معافی چاہنا ہے۔

اے ہمیشہ حاجت ما را پناہ	بار دیگر ما غلط کردیم راہ

بار دیگر میں دو احتمال ہیں یا تو غلط کردیم سے متعلق ہو یا محذوف کے اول صورت میں دیگر کے معنی مطلق تکرار و تعدد ہے یعنی ہم بار بار غلطیاں کیا کرتے ہیں اور دوسری صورت میں پناہ شو محذوف ہو گا۔ یعنی آپ ہمیشہ ہماری پناہ بنتے ہیں۔ اور اب کی بار پھر پناہ ہو جائیے اور ہم سے تو غلطی ہو گئی۔

لیک گفتی گرچہ مے دانم سرت	زود ہم پیدا کنمش بر ظاہرت

یہ اوپر کے اس مصرعہ سے استدراک ہے۔ من چہ گویم چوں تو میدانی نہاں یعنی اگرچہ آپ کے علام الغیوب ہونیکی وجہ سے میرے اظہار حاجت کی ضرورت نہیں مگر آپ کا ارشاد ہے کہ مجھ سے دعا کرو اسلئے زبان سے بھی عرض کرتا ہوں۔ پیدا کنمش میں کن صیغۂ امر کا ہے اور ضمیر (ش) راجع ہے (سر) کی طرف اور ظاہر سے مراد زبان

چوں بر آورد از میان جاں خروش در میان گریہ خوابش در ربود گفت اے شہ مژدہ حاجاتت رواست	اندر آمد بحر بخشائش بجوش دید در خواب او کہ پیرے رو نمود گر غریبے آیدت فردا ز ماست

مژدہ میں لفظ باد مقدر ہے یعنی تم کو مژدہ ہو اور حاجاتت سے علیحدہ جملہ ہے غریب بمعنے مسافر مطلب یہ کہ

اس مرد غیبی نے منجانب اللہ کہا کہ اب تمہارا کام بن گیا کل اگر کوئی مسافر آئے وہ ہماری طرف سے فرستادہ ہو گا اس کے علاج سے فائدہ ہو گا۔ باقی معنی اشعار ظاہر ہیں۔

چونکہ او آید حکیم حاذق ست	صادقش داں کو امین و صادق ست
در علاجش سحر مطلق را بہ بیں	در مزاجش قدرت حق را بہ بیں

مطلق بمعنی کامل مقصود تشبیہ دینا صرف سرعت تاثیر میں ہے سحر کے حلال و حرام ہونے سے یہاں بحث نہیں تشبیہ ہر حال میں صحیح ہے اور مصرعہ ثانی کا حاصل یہ ہے کہ اس معالج کے مزاج و افعال میں قدرت حق نمایاں ہو گی کہ اس سے مریض کو شفا ہو جائیگی۔

خفتہ بود ایں خواب دید آگاہ شد	گشتہ مملوک کنیزک شاہ شد

اینخواب دیکھ سے الگ جملہ ہے گشتہ کے معنی گشتہ بود ہیں یعنے غم کنیزک میں مقید تھا خواب دیکھکر خوشی سے آزاد و مسرور ہو گیا

چوں رسید آں وعدہ گاہ و روز شد	آفتاب از شرق اختر سوز شد

وعدہ گاہ یعنی وقت وعدہ مراد روز فردا ہے۔ شرق بمعنی مشرق۔ اختر سوز یعنی اختر کا غائب کر دینے والا مطلب ظاہر ہے یعنی صبح ہوئی جو وقت تھا وعدہ آمد معالج کا۔

بود اندر منظرہ شہ منتظر	تا بہ بیند آنچہ بنمودند سر

منظرہ جائے نظر مراد دریچہ دوسرے مصرعہ میں بیان ہے انتظار کا سر سے مراد وہی شب کا خواب باقی مطلب ظاہر ہے

دید شخصے فاضلے پُر مایۂ	آفتابے در میان سایۂ

مایہ سے مراد کمالات معرفت آفتاب سے تشبیہ دینا باعتبار انوار کے ہے سایہ سے مراد یہی ظاہری سایہ آفتاب کے مقابلہ میں لانا صنعت شاعری ہے و نیز دونوں کا اجتماع چونکہ امر غریب ہے اس لئے لطافت کلام اور بڑھ گئی مطلب یہ کہ ایک شخص جامع الفضائل والکمالات منور بانوار باطنی سایہ میں چلا آرہا ہے۔

می رسید از دور مانند ہلال	نیست بود و ہست بر شکل خیال

ہلال سے تشبیہ دینے کی دو وجہ ہیں ایک تو انتظار و اشتیاق کیونکہ ہلال کو نہایت شوق و انتظار سے دیکھتے ہیں دوسرے نحیف و ضعیف ہونا بوجہ کثرت مجاہدات و ریاضات کے جسطرح ہلال لاغر ہوتا ہے دوسرے مصرعہ میں انکو نیست و ہست دونوں کے ساتھ موصوف کیا مختلف اعتبارات سے تو ہست تو باعتبار واقع کے کہا اور نیست مبالغۃً و تشبیہاً کہدیا یعنی چونکہ نہایت مضمحل تھے اسلئے گویا وجود ہی نہ رکھتے تھے اور اس معنی میں خیال سے تشبیہ دی جسطرح خیال واقع میں موجود ہوتا ہے اور باعتبار غیر محسوس و قلیل البقا ہونیکے مشابہ معدوم کے ہوتا ہے۔

نیست وش باشد خیال اندر رواں	تو جہانے بر خیالے بیں رواں

روان اول بمعنی جہان رَوان ثانی بمعنی جاری اس شعر میں اوپر کے مضمون کی تائید ہے جہان کا خیال پر جاری ہونا اسکے ہست ہونیکے آثار میں سے ہے باقی خیال پر جاری ہونا خود امر ظاہر ہے کیونکہ آدمی افعال اختیاری میں سے اول کوئی بات سوچ لیتا ہے پھر کام شروع کرتا ہے خواہ وہ سوچی ہوئی بات صحیح ہو یا غلط۔

بر خیالے صلح شان و جنگ شاں		وز خیالے فخر شان و ننگ شاں

مطلب ظاہر ہے کوئی مصلحت خیال میں آگئی صلح ہوگئی۔ کوئی ضرورت خیال میں بس گئی جنگ پر آمادہ ہوگئے کسی کمال کا وہم ہوگیا فخر شروع ہوگیا کسی بدنامی کا اندیشہ ہوا ننگ و عار کا غلبہ ہوگیا۔

آں خیالاتے کہ دام اولیاست		عکس مہرویان بستان خداست

اوپر خیال کے ضعیف و ناچیز ہونیکا ذکر تھا اس سے احتمال تھا کہ کوئی شخص تمام خیالات کو ناقابل اعتبار قرار دیکر اولیاء کے خیالات کو بھی کہ وہ واقع میں مطلوب اور مقصود ہیں اسیطرح ضعیف و حقیر سمجھ جاوے اس شعر میں اس غلطی کو رفع فرماتے ہیں کہ اولیائے کے خیالات ایسے نہیں بلکہ وہ محمود اور صحیح ہیں ان خیالات سے مراد دو قسم کے خیالات ہیں ایک مراقبات جنمیں غور و خوض کرنے کیلئے اور قلب میں انکو مستحضر رکھنے کیلئے شیخ کامل فرماتا ہے مثلاً یحبہم و یحبونہ کے خیال کی تعلیم دوسرے مکاشفات یعنی وہ علوم جو ذوقی طور پر ان مراقبات کے بعد قلب پر وارد ہوتے ہیں مثلاً ہر معاملہ میں جو منجانب اللہ پیش آوے اس شخص کو کچھ فوائد و مصالح منکشف ہو جاویں جس سے یحبہم کا پورا علم الیقین بلکہ عین الیقین ہو جاوے اور جوں جوں یہ مراقبات و مکاشفات بڑھتے جاتے ہیں حقتعالی کیساتھ دلچسپی و شیفتگی بڑھتی جاتی ہے اسلئے اسلئے انکو دام اولیا کہا گیا دوسرے مصرعہ میں انکے محمود ہونیکا بیان ہے۔ بستان خدا سے مراد صفت علمیہ الٰہیہ ہے باعتبار جامعیت علوم متکثرہ کے اسکو بستان کہدیا۔ اور مہرویاں سے مراد خود علوم متکثرہ بوجہ جمیل ہونیکے انکو مہرو کہدیا۔ کیونکہ حقتعالی شانہ کے ذات و صفات سب جمیل ہیں جیسا وارد ہے ان اللہ جمیل عکس سے مراد فیض۔ معنی یہ ہوئے کہ یہ خیالات علوم الٰہیہ کے (جنکا منشا صفت علمیہ ہے) فیوض ہیں ہوا جس نفسانیہ و وساوس شیطانیہ نہیں ہیں جیسے اہل دنیا کو یا جاہلان شریعت مدعیان طریقت کو ہوتے ہیں کہ خیال کو کمال اور ضلال کو کشف اور جہل کو علم سمجھ کر تباہ ہوتے ہیں بلکہ یہ خاص القاء رحمانی و الہام ربانی ہیں۔

آں خیالے را کہ شہ در خواب دید		در رُخ مہماں ہمی آمد پدید

یہاں سے عود ہے قصہ کیطرف کہ شب کو جو علامتیں خواب میں دیکھی تھیں وہ مہمان کے رخ سے نمایاں تھیں اسکا یہ مطلب نہیں کہ خواب میں جو پیر مرد نظر آیا تھا یہ مہمان وہی تھا کیونکہ اس پیر مرد نے جو غیبی قاصد تھا یہ کہا تھا کہ ؎ گر غریبے آیدت فردا ز ماست + تو ضرور یہ مہمان اور شخص ہونا چاہیئے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ اس

پیر مرد سے جو علامتیں خواب میں سنی تھیں کہ وہ ایسا ایسا ہوگا یہ مہمان ویسا ہی تھا

نور حق ظاہر بود اندر ولی
نیک بیں باشی اگر اہل دلی

اوپر فرمایا تھا کہ رخ مہمان سے نشان غیبی ظاہر ہو رہا تھا، اب فرماتے ہیں کہ اس مہمان کی کیا تخصیص ہے ہر ولی کی یہی حالت ہے کہ اسمیں انوار الہی نمایاں ہوتے ہیں مگر اسکا ادراک اہل دل کو ہوتا ہے وہ انوار یہی ہیں کہ انکی صحبت سے اللہ تعالی کی محبت۔ آخرت کی رغبت۔ دنیا و ماسوی اللہ سے نفرت قلب میں پیدا ہوتی ہے حدیث میں ہے اذا رأوا ذکر اللہ اور تجربہ ہے کہ اس شخص کے چہرہ پر بھی رونق اور نمکینی اور نرمی ہوتی ہے قال اللہ تعالے سیماہم فی وجوہہم من اثر السجود۔

آں ولی حق چو پیدا شد ز دور
از سراپایش ہمی می ریخت نور

پیدا بمعنے ظاہر ہمی لفظ زائد مطلب ظاہر ہے کہ وہ مہمان ولی جب دور سے نظر آیا اسکے ہر بن مو سے انوار برستے تھے

شہ بجائے حاجباں در پیش رفت
پیش آں مہمان غیب خویش رفت

بجائے بمعنے بطور، حاجب بمعنے دربان، مطلب یہ کہ بادشاہ بطور دربانوں اور خادموں کے استقبال کے لئے بڑھا اور اپنے غیبی مہمان کے پاس آیا

ضیف غیبی را چو استقبال کرد
چوں شکر گوئی کہ پیوست او بورد

یعنی بادشاہ نے مہمان غیبی کا جب استقبال کیا تو دونوں میں اسطرح اتصال ہو گیا جیسے گلقند میں شکر اور گلاب کے پھول یکے بعد دیگرے پیوستہ ہو جاتے ہیں چونکہ اتصال کیلئے مناسبت ضروری ہے اسلئے اسمیں اشارہ ہے کہ بادشاہ بھی کمال باطنی سے خالی نہ تھا جیساکہ آغاز داستان میں فرمایا ہے ملک دنیا بودش و ہم ملک دیں۔

آں یکے لب تشنہ واں دیگر چو آب
آں یکے مخمور واں دیگر شراب

اسمیں بھی اسی مناسبت و کشش باہمی کا بیان ہے کہ ایک یعنی بادشاہ مثل تشنہ کے تھا اور دوسرا یعنے مہمان مثل پانی کے اسیطرح بادشاہ مثل مخمور کے تھا اور مہمان مثل شراب کے مطلب یہ کہ بادشاہ طالب تھا اور مہمان مطلوب۔

ہر دو بحری آشنا آموختہ
ہر دو جاں بے دوختن بر دوختہ

مصرعۂ اولی میں ہر دو مبتدا، اور بحری خبر بحذف رابطہ، بحری منسوب بہ بحر بمعنے دریا آشنا بمعنے شناوری مصرعۂ ثانیہ میں ہر دو مبتدا، بردوختہ خبر اور جان مفعول بردوختہ کا اور بے دوختن متعلق بردوختہ کا معنی یہ ہوئے کہ دونوں بحری یعنی دریائے معرفت کے آشنا اور تیراک تھے اور دونکی روحیں ایسی متصل تھیں جیسے باہم سلی ہوئی اور ظاہر ہیں ان کو کسی نے سیا اور ملایا نہ تھا۔ اسمیں اوپر والے مضمون کی کہ دونوں میں مناسبت تھی تصریح ہے کہ دونوں عارف تھے۔

گفت معشوقم تو بودستی نہ آں
لیک کار از کار خیزد در جہاں

یعنی بادشاہ نے کہا کہ میرے مطلوب واقع میں آپ تھے وہ کنیزک تھی یعنی قابل عشق و محبت کے آپ ہیں کہ عارف کامل ہیں لیکن عالم اسباب میں ایک امر دوسرے امر کا باعث اور بہانہ ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ نے عشق کنیزک کو آپ کی زیارت و ملاقات کا سبب بنا دیا گویا وہ مقصود بالعرض تھی اور آپ مقصود بالذات ہیں۔

	اے مرا تو مصطفےٰ من چوں عمرؓ		از برائے خدمتت بندم کمر	

تشبیہ مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وسلم سے محض مخدوم ہونے میں اور عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے خادم ہونے میں ہے یعنی آپ مخدوم ہیں میں خادم ہوں۔ یہ تشبیہ مولانا کے الفاظ ہیں، بادشاہ کے نہیں پس یہ اشکال لازم نہیں آتا کہ جب یہ قصہ امم سابقہ کا ہے تو وہ بادشاہ مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وسلم اور عمر رضی اللہ عنہ کو کیسے جانتا تھا اور نہ اسکے لئے اس تکلف کی حاجت کہ کتب سابقہ سے اس کو اطلاع ہوئی ہوگی اور نہ تخصیص نام عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی محض رعایت وزن شعری ہے۔ اس کے علاوہ تکلفات زائد ہیں۔

از خداوند ولی التوفیق درخواست توفیق و رعایت ادب در ہمہ حال و بیان کردن وخامت وضررہائے بے ادبی

	از خدا جوئیم توفیق ادب		بے ادب محروم گشت از لطف رب	

مناسبت اسکی ماقبل سے ظاہر ہے ماقبل میں بیان کیا تھا کہ بادشاہ اس مہمان ولی کیساتھ ادب سے پیش آیا اس تقریب سے ادب کی خوبی بیان کرنے لگے اور اسمیں اشارہ ہے کہ جب کسی کامل کی خدمت میں حضوری میسر ہو با ادب پیش آوے اور کوئی حرکت بے ادبی کی نہ کرے۔ سورۂ حجرات میں اس کی مفصل تعلیم ہے۔

ف ادب بخدمت کاملوں و فضیلت آں ۱۲

	بے ادب تنہا نہ خود را داشت بد		بلکہ آتش در ہمہ آفاق زد	

یعنی بے ادب صرف اپنا ہی برا نہیں کرتا بلکہ تمام اطراف عالم میں آگ لگا دیتا ہے یعنی اسکی بے ادبی سے دوسروں کو بھی ضرر پہنچتا ہے دوسروں کو دو قسم کے ضرر پہنچتے ہیں ایک خاص یعنی صرف ان لوگوں کو جنھوں نے اس بے ادبی یعنی گناہ و معصیت کو دیکھ کر مداہنت اختیار کی اور باوجود قدرت کے عاصی کو نہ روکا خصوصاً جبکہ اس سے بشاشت و انشراح کیساتھ ملتا جلتا رہا۔ اس صورت میں یہ شخص بھی مبتلائے گناہ و وبال ہوتا ہے یہ نہیں کہ اس عاصی کا گناہ اس پر ہوتا ہے کہ لاتزر وازرۃ وزر اُخریٰ کے خلاف لازم آوے، بلکہ خود اپنے گناہ میں گرانبار ہوتا ہے کیونکہ باوجود قدرت کے سکوت کرنا خود مستقل گناہ ہے۔ دوسرا ضرر عام جسمیں وہ لوگ خود بھی شریک ہو جاتے ہیں جو اس گناہ سے کچھ تعلق نہیں رکھتے یہ ضرر مثل قحط و وبا کے ہے کہ اچھوں بروں سب پر اسکا اثر ہوتا ہے لیکن یہ بلیات و مصائب فجار پر عذاب و عقوبت ہیں اور ابرار پر رحمت و نعمت کہ انکے درجات بلند ہوتے ہیں پس یہاں بھی اشکال لاتزر وازرۃ وزر اُخریٰ کا لازم نہیں آیا کیونکہ وزر سے مراد گناہ ہے نہ تکلیف دنیوی کہ انبیاء و

ف عموم ضرر ... معصیت ۱۲

اولیا پر بھی اسکا نزول ہوتا ہے یہ سب مضامین قرآن واحادیث صحیحہ میں جا بجا وارد ہیں قال تعالےٰ واتقوا فتنۃ لاتصیبن الذین ظلموا منکم خاصۃ ۔ وفی الحدیث اوشک اللہ ان یعمھم بعقاب وفیہ یخسف باولھم وآخرھم ثم یبعثون علیٰ نیاتھم متفق علیہ ۔

مائدہ از آسماں در مے رسید　　بے شرا و بیع و بے گفت و شنید

مائدہ خوان کو کہتے ہیں مگر یہاں مجازاً من وسلویٰ مراد ہے بقرینۂ شعر مابعد کیونکہ وہ خوان پر نہ آتا تھا چونکہ بلا ذریعۂ اسباب ارضیہ ملتا تھا اسلئے اسکو مجازاً آسمان کیطرف منسوب کیا یعنی قوم موسیٰ علیہ السلام کو کہ بنی اسرائیل تھے من سلویٰ بلامشقت ملجاتا تھا نہ خرید وفروخت کرنا پڑتا تھا نہ کسی سے کہنا سننا پڑتا تھا منّ ترنجبین کو کہتے ہیں اور سلویٰ پرندہ ہے مثل لوا وبٹیر کے یہ چیزیں ان کو جنگل میں بلا تعب مل جاتی تھیں ۔

درمیان قوم موسےٰ چند کس　　بے ادب گفتند کو سیر و عدس

بے ادب ترکیب میں حال ہے یعنی چند آدمیوں نے بے ادبانہ اور گستاخانہ کہا کہ ہم کو لہسن اور عدس (مسور وغیرہ) چاہئے من اور سلویٰ نہیں لیتے جیسا کہ قرآن مجید میں مذکور ہے ۔

منقطع شد خوان ونان از آسماں　　ماند رنج زرع و بیل و داسماں

خوان وناں سے مراد وہی من وسلویٰ مجازاً جیسا اوپر گذرا ۔ رنج بمعنے مشقت زرع کاشت ۔ بیل جسکو بیلچہ کہتے ہیں داسماں درانتی جسکو ہسیا کہتے ہیں یعنی وہ مفت کی نعمت بدولت ناشکری کے بند ہوگئی اور کھیتی کی مصیبت انکے سر پڑگئی جیسا قرآن مجید میں مذکور ہے کہ جب انھوں نے ساگ ترکاری لہسن پیاز وغیرہ کی خواہش کی تو ارشاد ہوا کہ کسی بستی میں جاؤ اور کھیتی کرکے یہ چیزیں حاصل کرو ۔

باز عیسےٰ چوں شفاعت کرد حق　　خواں فرستاد و غنیمت بر طبق

عیسےٰ چوں شفاعت کرد ۔ جملۂ شرطیہ ہی حق مبتدا خوان معطوف علیہ غنیمت معطوف دونوں ملکر فرستاد کا مفعول ۔ اور فرستاد جملہ جزائیہ مطلب ظاہر ہے کہ پھر بعد مدت دراز کے عیسیٰ علیہ السلام کی شفاعت ودعا سے مائدہ نازل ہوا یہاں خوان ومائدہ حقیقی معنی میں مستعمل ہے کیونکہ کھانا خوان پر چنا ہوا آیا تھا ۔

مائدہ از آسماں شد عائدہ　　چونکہ گفت انزل علینا مائدہ

عائدہ کے معنی عود کرنے والا ۔ یعنی مائدہ نے آسمان سے پھر عود کیا جب عیسےٰ علیہ السلام نے دعا کی ۔ اس جملۂ عربیہ کے معنی یہ ہیں کہ نازل کر تو ہم پر مائدہ کو ۔

باز گستاخاں ادب بگذاشتند　　چوں گدایاں زلّہا برداشتند

زلہ بقیۂ طعام کو کہتے ہیں مطلب یہ کہ پھر گستاخ لوگوں نے ادب کو ترک کیا اور گدایان حریص کی طرح کھاپی کر

جو بچا اسکو باسی اٹھا کر رکھا حالانکہ انکو اسکی ممانعت ہوئی تھی کہ جو بچے ذخیرہ نہ کریں بلکہ مساکین میں صرف کریں۔

کرد عیسیٰ لابہ ایشاں را کہ ایں	دائم ست و کم نہ گردد از زمیں

لابہ بمعنے تملق یعنی عیسٰے علیہ السلام نے ان کو بنرمی سمجھایا کہ یہ خوان ہمیشہ نازل ہوا کرے گا اور زمین سے کبھی منقطع نہ ہوگا پھر ذخیرہ کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

بدگمانی کردن و حرص آوری	کفر باشد پیش خوان مہتری

یعنی ذخیرہ تو وہاں رکھا جاتا ہے جہاں یہ گمان ہو کہ پھر ملے گا یا نہ ملے گا یا محض حرص کا غلبہ ہو سو یہ دونوں امر یعنی بدگمانی اور حرص خوان خداوندی کے سامنے کفر کی باتیں ہیں یعنی اگر وعدۂ خداوندی پر اعتماد نہیں تو حقیقۃً کفر ہے ورنہ مجازاً کفر ہے یعنی کفار کے اخلاق میں سے ہے اس کو کفر عملی کہتے ہیں۔

زاں گدا رویان نادیدہ ز آز	آں در رحمت بر ایشاں شد فراز

زاں میں (ز) تعلیل کیلئے ہو اور متعلق ہے شد فراز کیساتھ اور آز میں بھی (ز) تعلیل کیلئے ہے اور متعلق ہے نادید کے ساتھ اور نادیدہ صفت ہے گدا رویاں کی معنی یہ ہیں کہ ان حریصوں کی وجہ سے جو کہ حرص کے سبب سے نادیدہ تھے وہ دروازۂ رحمت اس تمام قوم پر بند ہو گیا یعنی خوان آسمانی اترنا موقوف ہو گیا۔

من و سلویٰ ز آسماں شد منقطع	بعد ازاں زاں خواں نشد کس منتفع

من و سلویٰ سے مراد وہی مائدہ ہے مجازاً و تشبیہاً یعنی وہ مائدہ موقوف ہو گیا پھر کسی کے لئے نازل نہیں ہوا۔

ابر ناید از پئے منع زکات	وز زنا افتد وبا اندر جہات

یہ بھی تائید ہے اور پرانے مضمون بے ادب تنہا نہ خود را داشت بد الخ کی مطلب ظاہر ہے اس قسم کا مضمون ایک حدیث میں بھی آیا ہے۔

ہرچہ آید بر تو از ظلمات غم	آں ز بیباکی و گستاخی ست ہم

یہ مضمون قرآن مجید کی اس آیت میں مذکور ہے وما اصابکم من مصیبۃ فبما کسبت ایدیکم ف اس مضمون پر بعض دفعات یہ شبہ ہوا کرتا ہے کہ اگر ہر غم و مصیبت گناہ کیوجہ سے ہے تو بیگناہ ہیں جیسے انبیاء عظام علیہم السلام و اولیاء کرام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم) مصائب کیوں نازل ہوتے ہیں جواب یہ ہے کہ یہاں حقیقی غم و مصیبت میں گفتگو ہے سو وہ اہل ذنوب کیساتھ خاص ہے اور جو مصائب انبیاء و اولیاء پر آتے ہیں وہ محض صورۃً مصیبت ہوتے ہیں ورنہ واقع میں وہ نعمت و رحمت ہیں اور اسمیں انکو رضا و تسلیم بلکہ بعض اوقات لذت و راحت حاصل ہوتی ہے:

ہر کہ بیباکی کند در راہ دوست	رہزن مرداں شد و نامرد اوست

رہزن مرداں اس اعتبار سے کہدیا کہ یہ شخص نیکے ضرر کا سبب بنگیا۔ راہ دوست سے مراد احکام الٰہی ہیں اس میں بیباکی کرنا اسکی مخالفت کرنا ہے باقی مطلب ظاہر ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ راہ دوست سے مراد طریق سلوک ہو

اور یہ اس میں بیباکی یہ کہ بلا اہلیت شیخ بن کر لوگوں کو بیعت کرنے لگے اور مردان خدا یعنی طالبان حق کی رہزنی کرنے لگے کہ وہ اور جگہ سے بھی رہے اور یہاں بھی کچھ حاصل نہوا کذا قال مرشدی لح۔

ہر کہ گستاخی کند اندر طریق	گردد اندر وادی حسرت غریق

طریق سے مراد بھی وہی ہے جو راہ دوست سے مراد ہے وادی نالہ کو کہتے ہیں جس میں جنگل کا پانی جمع ہو کر چلتا ہے جنگل کو نہیں کہتے باقی مطلب ظاہر ہے

از ادب پر نور گشتست این فلک	واز ادب معصوم و پاک آمد ملک

از دونوں مصرعوں میں تعلیل کیواسطے ہے یعنی فلک کا پر نور ہونا کہ اسمیں آفتاب و ماہتاب و تمام کواکب نورانی موجود ہیں اور فرشتوں کا معصوم و پاک ہونا بوجہ ادب کے ہے فلک کا ادب یہ ہے کہ اس سے دریافت فرمایا گیا کہ خوشی سے مطیع قدرت بنتا ہے یا جبر سے اس نے عرض کیا کہ خوشی سے حاضر ہوتا ہوں جیسا ارشاد ہے فقال لہا وللارض ائتیا طوعا او کرہا قالتا اتینا طایعین الآیہ اور فرشتوں کا ادب کہ انھوں نے امتحان علم اسمار کے وقت عرض کیا سبحٰنک لاعلم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم۔

بد ز گستاخی کسوف آفتاب	شد عزازیلے ز جرأت رد باب

گستاخی سے مراد آدمیوں کی گستاخی ہے نہ کہ آفتاب کی یعنی چونکہ آدمی طرح طرح کے گناہ کرتے ہیں انکے خوف دلانے کیلئے اللہ تعالےٰ آفتاب کو بے نور کر دیتے ہیں کہ قدرت و جلال الٰہی دیکھ کر ان کو ہیبت ہو اور گناہ سے باز آویں جیسا حدیث میں ہے ولکن یخوف اللہ بہما عبادہ اور یہ تخویف حکمت کسوف کی ہے نہ کہ علت اس سے یہ شبہ دفع ہو گیا کہ علت کسوف کی قمر کا حائل ہونا ہے درمیان زمین اور آفتاب کے اس میں تخویف کو کیا دخل ہے تقریر بالا سے اس کا دفع ہونا ظاہر ہے کہ علت تو یہی حائل ہونا ہے مگر مصلحت اس میں تخویف ہے اس میں کوئی منافاۃ نہیں اور عزازیل کا مردود درگاہ خداوندی ہونا بوجہ تکبر کے مشہور ہے۔ ف ہوا یہ شبہ بر علت کسوف ۱۲

حال شاہ و میہماں بر گو تمام	زاں کہ پایانے نہ دارد ایں کلام

ایں کلام سے اشارہ ہے فضیلت ادب و مذمت بے ادبی کی طرف مطلب یہ کہ یہ مضمون تو بہت دراز ہے اب بادشاہ اور مہمان کا قصہ کہنا چاہیئے۔

ملاقات بادشاہ باآں ولی کہ در خوابش نمودند

شہ چو پیش میہمان خویش رفت	شاہ بود و لیک بس درویش رفت

درویش ترکیب میں حال ہے مطلب یہ کہ گو وہ بادشاہ تھا مگر فقیرانہ و عاجزانہ اس مہمان کے سامنے آیا۔

دست بکشاد و کنارانش گرفت	ہمچو عشق اندر دل و جانش گرفت

کناراں جمع کنار کی ہے بمعنی بغل یہاں مراد دونوں بغل ہیں مطلب یہ کہ ہاتھ کھول کر مہمان کو اپنی دونوں بغل میں لے لیا یعنی دونوں طرف سے معانقہ کیا جیسا بعض کی عادت ہے دوسرے مصرعہ میں تشبیہ ہے کہ جسطرح عشق کو جان و دل میں جگہ دیتے ہیں کیونکہ عشق جان و دل ہی میں ہوتا ہے اسی طرح اس کو بھی اپنی جان و دل میں جگہ دی یعنی دل میں اس کی محبت دوقعت بٹھلائی۔

دست و پیشانیش بوسیدن گرفت　　وز مقام و راہ پرسیدن گرفت

گرفت بمعنے شروع کیا۔ اور مقام و راہ کا پوچھنا محض التذاذ و اشتیاق سے تھا۔ باقی مطلب ظاہر ہے۔

پرس پرساں می کشیدش تا بصدر　　گفت گنجے یافتم آخر بصبر

پرس پرساں حال ہے۔ صدر سے مراد صدر مکان یعنی اس طرح ان سے بات چیت کرتے ہوئے اپنے صدر مکان تک لے گئے اور اظہار شکر کے لئے کہا کہ مجھ کو صبر کی برکت سے خزانہ مل ہی گیا یعنی آپ

صبر تلخ آمد ولیکن عاقبت　　میوۂ شیریں دہد پر منفعت

پر منفعت صفت ثانی میوہ کی ہے میوہ اپنی دونوں صفتوں سے ملکر دہد کا مفعول ہے اور دہد میں ضمیر (او) کی صبر کیطرف راجع ہے مطلب ظاہر ہے کہ صبر گو تلخ یعنی دشوار ہے مگر آخر میں ثمرہ لذیذ و نافع دیتا ہے کہ وہ ثمرہ کامیابی کا ہے۔

گفت اے ہدیہ حق و دفع حرج　　معنئے الصبر مفتاح الفرج

ہدیہ حق میں فک اضافت ہے بضرورت شعر اور دفع حرج بمعنے دافع حرج۔ حرج بمعنے تنگی و غم معنے سے مراد مصداق جملہ الصبر مفتاح الفرج حدیث ہے جسکا ترجمہ یہ ہے کہ صبر کلید کشادگی ہے مطلب یہ ہوا کہ اے عطیہ حق کہ تمہاری ذات خدا تعالیٰ نے مجکو ایک نعمت دی اور اے تنگی کے دفع کرنیوالے کیونکہ تمہارے سبب تنگی دفع ہوئی یا ہوگی اور اے مصداق اس حدیث کے مضمون کے کیونکہ صبر سے اللہ تعالیٰ نے سامان کیا کہ تم کو دفع تنگی کے لئے بھیجا۔

اے لقائے تو جواب ہر سوال　　مشکل از تو حل شود بے قیل و قال

لقاء بمعنے ملاقات ہر سوال سے مراد مطلق اشکال جواب سے مراد اسکا حل اور دفع ہو جانا مطلب یہ کہ آپ ایسے بابرکت ہیں کہ آپ کی ملاقات ہی سے ہر مشکل آسان ہو جاتی ہے۔ چنانچہ مصرعہ ثانی میں اس کی تصریح ہے۔

ترجمان ہر چہ ما را در دل ست　　دستگیر ہر کہ پایش در گل ست

ترجمان اور دستگیر خبر ہے مبتدا محذوف (تو) کی ترجمان بمعنے بیان کنندہ مطلب یہ کہ جو بات ہمارے دل میں ہو آپ اسکے بیان کرنیوالے ہیں اور جو کسی مصیبت میں مبتلا ہو آپ اس کے دستگیر ہیں ف دل کی بات بتا دینا یہ علم غیب نہیں بلکہ کشف ہے۔ علم غیب اس علم کو کہتے ہیں جو بلا وسائط ہو اور یہ خاصہ خداوندی ہے اور جو علم بذریعہ کشف ہو اس میں کشف واسطہ ہے اس لئے وہ علم غیب نہیں۔

مرحبا یا مجتبےٰ یا مرتضےٰ		ان تغب جاء القضا ضاق الفضا	

آپ کو مرحبا ہے اے برگزیدہ و پسندیدہ اگر آپ غائب یعنی دور رہوں تو آجاے موت اور تنگ ہوجاوے میدان یعنی طرح طرح کی بلاؤں کا ہجوم ہو جاوے۔

انت مولی القوم من لایشتہی		قد ردیٰ کلا لئن لم ینتہ	

من لایشتہی مبتدا ہے قد ردیٰ خبر۔ کلا لئن لم ینتہ اشارہ ہے طرف آیت قرآنی کے بطور علت کے حکم سابق کیلئے کلا بمعنے حقا معنی یہ ہیں کہ آپ دگار اور خیر خواہ ہیں لوگونکے جو آپکی طرف رغبت نہیں کرتا وہ ہلاک ہوجائیگا جیسا اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں کہ اگر ابو جہل مخالفت رسول مقبول صلے اللہ علیہ وسلم سے باز نہ آویگا ہم اسکے بال پکڑکر جہنم کیطرف گھسیٹیں گے رغبت نکرنا بطور عداوت کے ہے تب تو ہلاکت ہے کہ کسی حال ہیں مبتلا ہو گا کیونکہ اولیا اللہ سے بغض کرنا موجب خسران ہے جیسا حدیث میں ہے من عادیٰ لی ولیا فقد اٰذنتہ بالحرب۔ اور اگر اسطرح ہے کہ عقیدت و محبت نہیں ہے تو ہلاکت کے یہ معنی ہیں کہ انکے فیوض و برکات سے محروم رہیگا۔ کیونکہ ان حضرات کے برکات کا حاصل ہونا عقیدت پر موقوف ہے۔

بردن بادشاہ آں طبیب را بر سر بیمار تا حال او بہ بیند	

چوں گزشت آں مجلس خوان کرم		دست او بگرفت و برد اندر حرم	

خوان کرم سے مراد طعام مہمانی ہے۔ حرم سے مراد گھر یعنی وہ جلسہ بات چیت کا جب ختم ہو چکا اور کھلانے پلانیسے فراغ ہوا تو اس مہمان غیبی کو کہ جسمانی اور روحانی طب میں حاذق تھا گھر کے اندر لے گیا کہ اس کنیزک کا حال دکھلا دے

قصۂ رنجور و رنجوری بخواند		بعد ازاں در پیش رنجورش نشاند	

رنجور بیمار رنجوری بیماری مطلب یہ کہ سب حال اسکا بیان کرکے اسکے پاس بٹھلا دیا کہ نبض وغیرہ دیکھ لیں

رنگ رو و نبض و قارورہ بدید		ہم علامات و اسبابش شنید	

علامات وہ حالات جو مرض سے پیدا ہوں اسباب وہ حالات جنسے مرض پیدا ہو مطلب شعر کا ظاہر ہے۔

گفت ہر دارو کہ ایشاں کردہ اند		آں عمارت نیست ویراں کردہ اند	

عمارت آبادی مراد درستی مزاج ویرانی سے مراد فساد مزاج مطلب یہ کہ اطبانے مرض نہیں پہچانا اس لئے علاج مرض کے خلاف ہونے سے مزاج میں بجاے درستی کے نادرستی بڑھ گئی۔

بے خبر بودند از حال دروں		استعیذ اللہ مما یفترون	

یہ بھی اسی طبیب کا مقولہ ہے مطلب یہ کہ جن اطبانے علاج کیا ہے انکو اندرونی حالت کا پتہ نہیں لگا مصرع ثانی یہ معنی ہیں کہ پناہ مانگتا ہوں اللہ تعالیٰ کی اس بات سے جسکو وہ اطبا افترا کرتے ہیں وہ یہی ہے کہ مرض کچھ تھا اور بتلا دیا کچھ۔

دید رنج و کشف شد بروے نہفت		لیک پنہاں کرد و با سلطاں نگفت	

یعنی طبیب عارف نے بیماری دیکھ لی اور حالت پوشیدہ ان پر کھل گئی کہ اس کنیزک کو مرض عشق ہے جیسا آگے آتا ہے مگر اس کو اپنے دل میں رکھا بادشاہ سے نہیں کہا۔

رنجش از صفرا و از سودا نہ بود ۔۔۔ بوئے ہر ہیزم پدید آید ز دود

یعنی اسکی بیماری کسی خلط صفراوی و سوداوی کے سبب نہ تھی بلکہ وہ بیماری عشق میں مبتلا تھی۔ دوسرا مصرعہ مثال ہے کہ جسطرح دھوئیں سے لکڑی کی بو آتی ہے اور اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ فلاں لکڑی ہے اسی طرح علامات و آثار سے اہل بصیرت کو معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے دل میں عشق ہے۔

دید از زاریش کو زار دل ست ۔۔۔ تن خوش ست اما گرفتار دل ست

زاری بمعنے گریہ یا اضمحلال یعنی اس کی گریہ و زاری یا اس کے زار و نزار ہونے سے معلوم کرلیا کہ وہ بیماری دل میں مبتلا ہے۔ بدن اچھا خاصا ہے مگر دل کہیں پھنسا ہے۔

عاشقی پیداست از زاری دل ۔۔۔ نیست بیماری چو بیماری دل

یعنی دل کے نڈھال ہونیسے عاشق ہونا معلوم ہوجاتا ہے دوسرے مصرعہ میں عشق کی شدت کا بیان ہے کہ بیماری دل (عشق) کے برابر بھی کوئی بیماری نہیں ہوتی کہ جسم و جان سب ہی کو گداختہ کر دیتی ہے یا نفی مماثلت بایں معنی ہے کہ اور بیماریاں تو مہلک ہیں اور بیماری عشق حیات جاودانی کا باعث ہے اگر حقیقی ہو تب تو ظاہر ہے اور اگر مجازی ہو تو اس میں یہ قید ہے کہ وہ حقیقی تک پہنچا دے جسکا طریقہ آگے آتا ہے جیسا حافظ نے فرمایا ہے ؎ ہرگز نہ میرد آں کہ دلش زندہ شد بعشق + ثبت ست بر جریدۂ عالم دوام ما۔ کذا قال مرشدی۔

علت عاشق ز علتہا جدا ست ۔۔۔ عشق اُصطرلاب اسرار خدا ست

اُصطرلاب ایک آلۂ ریاضیہ ہے جس سے آفتاب کا ارتفاع وغیرہ معلوم ہوتا ہے یہاں مراد مطلق آلۂ معرفت ہے اس کے قبل عشق اور دیگر بیماریوں میں نفی مماثلت کی تھی اس شعر میں تمایز و تغایر کا اثبات ہے کہ یہ بیماری عشق سب امراض سے ممتاز ہے ہر طرح سے مثلاً اس کا علاج اور دیگر امراض کا علاج اور علےٰ ہذا القیاس منجملہ ان تفاوتوں کے ایک تفاوت یہ بھی ہے کہ عشق معرفت اسرار الٰہی کا ذریعہ ہے بخلاف اور بیماریوں کے رہا یہ کہ یہ ذریعہ کیونکر ہے اس کو آگے بتلاتے ہیں۔

عاشقی گر زیں سر و گر زاں سر ست ۔۔۔ عاقبت ما را بداں شہ رہبر ست

سر بمعنے طرف اس شعر میں عشق کا ذریعہ معرفت الٰہی ہونا بتلاتے ہیں مطلب یہ کہ عشق خواہ اس طرف کا ہو یعنی مجازی خواہ اُس طرف کا ہو یعنی حقیقی مگر آخر میں ہم لوگوں کو حضرت حق تعالیٰ تک پہنچا دیتا ہے اگر وہ حقیقی ہے تب تو موصل الی اللہ ہونا ظاہر ہے اور اگر مجازی ہے تو وہ ایک طریق خاص سے حقیقی تک پہنچا دیتا ہے اسطرح وہ موصل الی اللہ ہو جاتا ہے

جب وصول الی اللہ ہوگا اسرار کی معرفت ظاہر ہے اس طرح دونوں قسم کا عشق ذریعہ معرفت اسرار بن گیا اور مطلق عشق مجازی کو جو عشق حقیقی تک نہ پہنچاوے ذریعہ معرفت اسرار نہیں کہتے اسی لئے شعر میں "تا ہر" کی قید بڑھائی مراد اس سے عارفین ہیں کہ وہ لوگ عشق مجازی سے عشق حقیقی حاصل کرنے کا طریقہ جانتے ہیں ف وہ طریقہ یہ ہے کہ اگر ایسا اتفاق ہو کہ عشق مجازی میں بلا قصد مبتلا ہو جاوے تو اول عفت و پارسائی اختیار کرے یعنی کوئی امر خلاف شرع اس کے ساتھ نہ کرے حتیٰ کہ اس کو قصداً نہ دیکھے نہ اس سے باتیں کرے نہ اسکی باتیں کرے نہ دلمیں قصداً اسکا خیال کرے کیونکہ مخالفت شرع عشق حقیقی کے منافی ہے اور منافی کے رہتے ہوئے کب امید ہے کہ عشق حقیقی حاصل ہو دوسرے اس سے ظاہراً دوری اختیار کرے اس طرح کہ اتفاقاً و مفاجاۃً بھی اس پر نظر نہ پڑے نہ اسکی آواز کان میں پہنچے تاکہ اس سے قلب میں سوز و گداز پیدا ہوا اور اگر قصداً یا بغتۃً و اتفاقاً اس سے متمتع رہا تو عمر بھر اس شغل میں رہیگا کبھی نوبت نہ آویگی کہ ادھر سے مطلوب حقیقی کی طرف توجہ ہو تیسرے یہ کہ خلوت و جلوت میں یہ سوچا کرے کہ اس شخص کا کمال یا حسن و جمال کہاں سے آیا اور کس نے عطا کیا جب موصوف مجازی کی یہ دلربائی ہے تو موصوف حقیقی کی کیا شان ہوگی بقول شخصے ؎ چہ باشد آں نگار خود کہ بندد ایں نگار ہا + اس سے اس کا عشق مخلوق سے خالق کی طرف مائل ہو جاویگا یہی معنی ہیں اس قول کے کہ شیخ کامل عشق مجازی کا ازالہ نہیں کرتا امالہ کر دیتا ہے۔ جس طرح انجن گرم ہو مگر الٹا چلتا ہو تو قطع مسافت کرنیوالے کو مناسب نہیں کہ اسکو بجھاوے بلکہ آگ تو روشن رکھنا چاہیئے اور اسکی کل پھیر کر سیدھا چلا دیا جاوے اور بعض مشائخ نے جو بعض طالبین کو قصداً عشق مجازی پیدا کرنیکا مشورہ دیا ہے مراد اس سے عشق حلال ہے نہ حرام کیونکہ معصیت تو موصل الی اللہ ہو ہی نہیں سکتی اور جو اس مشورے سے غرض ہے وہ عشق حلال سے بھی حاصل ہے کیونکہ عشق میں گو وہ مجازی ہو یہ خاصیت ضرور ہے کہ اس سے قلب میں سوز و گداز پیدا ہو جاتا ہے اور اسمیں باقی تعلقات قلب سے دفع ہو جاتے ہیں اور خیال میں یکسوئی پیدا ہو جاتی ہے اب صرف ایک کام باقی رہ جاتا ہے کہ اس تعلق کو حق تعالیٰ کی طرف پھیر دیا جاوے تو بہت آسانی سے قلب خالی ہو جاتا ہے جیسے گھر میں جھاڑو دیکر تمام خس و خاشاک ایک جگہ جمع کر لیتے ہیں پھر کسی ٹوکرے میں اٹھا کر باہر ایک دم سے پھینک دیتے ہیں ظاہر ہے کہ ایک ایک تنکا گھر سے اٹھا اٹھا کر پھینکا جاوے تو مدت طویل صرف ہو اور پھر بھی اسقدر صفائی نہو۔ غرض مقصود اصلی ترک تعلقات یا قلب میں رقت و سوز و گداز پیدا کرنا ہے اگر وہ اس طریق سے حاصل ہو جاوے تو بھی کافی ہے بعض نے اس طریق عشق مجازی کو اختیار کر لیا مگر چونکہ اس زمانہ میں اس طریق کے اندر خطرہ شدید ہے کیونکہ نفوس میں شہوت پرستی و لذت جوئی زیادہ ہے قصداً ایسے طریق کا بتلانا جائز نہیں ہاں اگر اتفاقاً مبتلا ہو جائے تو بطریق مذکورہ بالا اسکا امالہ عشق حقیقی کی طرف کر دینا چاہیئے اور طریقہ کا بدل جانا

ف طریق و شرط ایصال عشق مجازی بہ عشق حقیقی

زمانے کے بدل جانے سے کوئی امر عجیب نہیں یہ طریقہ حضرت مرشد علیہ الرحمۃ کا ارشاد فرمایا ہوا ہے

ہر چہ گویم عشق را شرح و بیاں ۔۔۔ چوں بعشق آیم خجل باشم ازاں

اوپر عشق کی مدح کا مذکور تھا اب فرماتے ہیں کہ عشق چونکہ ذوقی امر ہے اور ذوقی امور کا ادراک فہم وجدان پر موقوف ہے تحریر اور تقریر اسمیں کافی نہیں اسلئے عشق کی جسقدر شرح کرتا ہوں جب خود عشق کی شان دیکھتا ہوں تو اپنے بیان سے شرمندہ ہوتا ہوں کہ ناحق ہی اس قدر تطویل کی اور پھر بھی عشق کی حقیقت منکشف نہ ہوئی بلکہ اس کے آثار کو بہت کچھ بیان کے خلاف پایا اس سے اور شرمندگی ہوئی۔

گرچہ تفسیر زباں روشن گرست ۔۔۔ لیک عشق بےزباں روشن ترست

اسمیں اوپر کے شعر کی تائید ہے اگرچہ بیان زبانی اکثر اشیاء کی حقیقت کو زیادہ منکشف اور ظاہر کرتا ہے کیونکہ اقسام دلالت میں سے دلالت لفظیہ وضعیہ افادہ و استفادۂ معانی میں اتم و اکمل ہے اس بنا پر عشق کا حال بھی زبان سے زیادہ معلوم ہونا چاہئے لیکن واقع میں بےزبان کا عشق زیادہ روشن ہے کیونکہ وہ ذوقی امر ہے جب خود اسکا حصول ہوتا ہے اور اس کی کیفیات قلب پر طاری ہوتی ہیں کسی سے سننے کی ضرورت نہیں رہتی خود اسکے آثار کا مشاہدہ کرلیتا ہے اور اس کی حقیقت خوب معلوم ہو جاتی ہے۔

چوں قلم اندر نوشتن می شتافت ۔۔۔ چوں بہ عشق آمد قلم برخود شگافت

قلم برخود شگافتن اس سے کنایہ ہو کہ لکھنے سے عاجز ہو گیا کیونکہ اگر لکھنے میں قلم تمامتر شگافتہ ہو جاوے پھر وہ لکھنے کے قابل نہیں رہتا اسمیں بھی وہی مضمون ہو کہ اور مضامین کے لکھنے میں خوب قلم چل رہا تھا مگر جب عشق کا ذکر آیا تو چونکہ وہ امر حالی ہے قالی نہیں اس لئے اس کی حقیقت لکھنے سے بند ہو گیا۔

چوں سخن در وصف ایں حالت رسید ۔۔۔ ہم قلم بشکست وہم کاغذ درید

اسمیں بھی وہی مضمون ہو۔ اینحالت سے مراد عشق۔ قلم شکستن و کاغذ دریدن کنایہ ہو اسی عاجز ہونے سے کیونکہ اگر قلم ٹوٹ جاوے اور کاغذ پھٹ جاوے تو ظاہر ہو کہ لکھنا آپ ہی بند ہو جاویگا مطلب ظاہر ہو کہ جب گفتگوئے عشق کی نوبت آئی تو لکھنا بند ہو گیا اس کی وجہ وہی عشق کا حالی ہونا ہے جیسا اوپر مذکور ہوا

عقل در شرحش چو خر در گل بخفت ۔۔۔ شرح عشق و عاشقی ہم عشق گفت

خر در گل خفتن بھی کنایہ ہو خستہ و ماندہ ہو جانے سے کیونکہ اگر گدھا چلتے چلتے کیچڑ میں گر جاوے اور لیٹ جاوے پھر چلنا مشکل ہوتا ہے اسکا مطلب بھی وہی ہے کہ عقل شرح عشق سے عاجز ہے۔ دوسرے مصرعہ کا حاصل یہ ہے کہ عشق اپنی خود شرح کرتا ہے اسکی وجہ وہی عشق کا حالی ہونا ہے جب کسی کو حاصل ہوگا خود اپنی حقیقت کا کاشف ہو جائے گا عشق اور عاشقی کے ایک ہی معنی ہیں اتنا فرق ہو کہ عشق اس صفت کی حقیقت کا نام ہے اس کا

حاصل ہونا نہونا اسکے مفہوم و معانی میں ملحوظ نہیں اور عاشقی اس حقیقت کا نام ہے جبکہ اس میں اس کا اعتبار بھی کیا جاوے کہ کسی کو حاصل بھی ہے غرض عشق صفت حقیقیہ ہے اور عاشقی صفت اضافیہ حاصل دونوں کا قریب قریب ہے تاکید کیلئے مکرر لے آئے ہیں یا عشق سے اس کی ذاتی صفت کی طرف اشارہ ہے اور عاشقی سے اسکے آثار کی طرف۔ حاصل یہ ہوگا کہ عشق کے صفات اور آثار سب اسکے حصول ہی سے دریافت ہوتے ہیں۔

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وے رو متاب

یہ اوپر کے مضمون کی مثال ہے اور ایک گونہ اس مضمون کی علت کی طرف اشارہ ہے یعنی جسطرح آفتاب کے دیکھنے کا ذریعہ خود آفتاب ہے کسی دوسرے واسطہ کی نہ ضرورت نہ کفایت یہی کیفیت عشق کی ہی کہ خود اپنی حقیقت کے انکشاف کا ذریعہ ہے تحریر و تقریر اسکے لئے واسطہ نہیں ہوسکتی یہ تو تمثیل کا حاصل ہوا اور تعلیل کی تقریر یہ ہی کہ یہ قاعدہ عقلی ہے کہ اگر کوئی شئے کسی شئے کی معرفت کا واسطہ ہو تو واسطہ کا بہ نسبت اس ذی واسطہ کے زیادہ واضح ہونا ضروری ہی اور مفہوم عقلی کبھی مفہوم حسی سے زیادہ واضح نہیں ہوتا اور عشق (بوجہ اس کے کہ امر وجدانی ہے اور وجدان اقسام حس باطنی سے ہی منجملہ محسوسات ہے اور اسکی تعریف و شرح جو کی جاتی ہی وہ امر عقلی ہی اسلئے وہ شرح اسکی شناخت کیلئے کافی نہیں بلکہ اس کا جب ادراک ہوگا بلا واسطہ ہوگا جس کو یوں کہا جاسکتا ہے کہ وہ خود اپنے ادراک کا واسطہ ہوگا جسطرح آفتاب کہ محسوس بحس ظاہری ہی اگر اسکی تعریف کیجاوے تو وہ بوجہ مفہوم عقلی ہونیکے اسکی معرفت کیلئے ناکافی ہے بلکہ وہ جب مدرک ہوگا بلا واسطہ ہوگا جس کو مولانا اس طرح تعبیر فرماتے ہیں کہ خود آفتاب اپنی ذات کے ادراک کیلئے دلیل یعنی واسطہ و ذریعہ ہے اگر تم کو اس کی شناخت کا ذریعہ مطلوب ہو خود اسی کو مشاہدہ کرو اور اس سے اعراض کرکے دوسرے واسطہ کو مت تلاش کرو۔

از وے ار سایہ نشانے میدہد شمس ہر دم نور جانے میدہد

از وے کا مرجع وہی آفتاب مذکور اور شمس سے مراد ذات حق مجازاً و تشبیہاً کما فی آیۃ النور مثل نورہ کمشکوٰۃ الخ اس سے اوپر مذکور ہوا تھا کہ عشق بلا واسطہ مدرک ہونے میں مثل آفتاب کے ہی اس سے شمس حقیقی (ذات حق تعالیٰ) کی طرف ذہن منتقل ہوگیا (مولانا کے کلام میں اسطرح کے انتقالات بکثرت ہیں) اور اس سے ظاہری آفتاب اور اس حقیقی آفتاب میں فرق بیان کرنے لگے کہ ہر چند کہ یہ آفتاب ظاہری اس صفت کے ساتھ ضرور موصوف ہے کہ اسکے ادراک کا کوئی واسطہ نہیں خود بذاتہ مدرک ہوتا ہے جیسا اوپر بیان ہوا مگر بمقابلہ آفتاب حقیقی کے کہ وہ آفتاب ظاہری اس صفت مذکورہ میں پھر بھی ناقص ہی اور آفتاب حقیقی اس صفت میں کامل ہی اسکی تقریر یوں فرماتے ہیں کہ اس آفتاب ظاہری کی معرفت میں تو کسی قدر سایہ کو بھی دخل ہی کیونکہ دونوں باہم ضد ہیں اور ایک ضد دوسرے کی ضد کی معرفت کا ذریعہ بن جاتی ہی جیسا مشہور ہے الاشیاء تعرف باضدادہا اور ظاہر بھی ہی کہ اگر گرمی نہ ہوتی تو

سڑی کی کیفیت مفہوم نہوتی اسیطرح اسکا عکس اسیطرح آفتاب اور سایہ کہ دھوپ سایہ کی کیفیت سمجھ میں آتی ہو اور سایہ سے دھوپ کی تو سایہ کو آفتاب یعنی دھوپ کی معرفت میں من وجہ دخل ہوا اس لئے آفتاب اس صفت مذکورہ یعنی بذاتہ و بلا واسطہ مدرک ہونے میں ناتمام ہوا بخلاف آفتاب حقیقی کے کہ وہ اس صفت میں کامل ہے اور اس کی وجہ بھی ساتھ ساتھ ارشاد فرمادی کہ وہ ہر وقت نور جان عطا فرماتا ہے یعنی ہر وقت ارواح عارفین میں اس سے نور پاشی ہوتی ہے خلاصہ اس وجہ کا یہ ہوا کہ آفتاب ظاہری تو چونکہ کبھی غائب بھی ہو جاتا ہے اور اس سے سایہ پیدا ہوتا ہو وہ اسکا ضد ہو اور ایک ضد دوسری ضد کی معرفت ہوتی ہے اس وجہ سے وہ صفت مدرک بذاتہ ہونے کی اسمیں ناقص ہو۔ اور یہ شمس حقیقی چونکہ کسی وقت غائب نہیں ہوتا ہر وقت نور عطا فرماتا ہے اسلئے اسکی ضد نہیں پائی جاتی کہ وہ اس کی معرفت ہوتی اس لیے وہ صفت مذکورہ میں کامل و تام ہے اور یہ ظہور تام ہر چند کہ ہر وقت ہے مگر اس کا ادراک ہر شخص کو میسر نہیں یہ خاص عارفین کا حصہ ہے کہ انکو نور معرفت سے میسر ہوتا ہے جس کو مولانا نور جان فرماتے ہیں (اور اسکو ہر دم کہنا جیسا مصرعۂ ثانی میں ہے) باعتبار ادھر کے نزول و فیضان کے ہو ادھر سے خواہ ادراک ہو یا نہ ہو اور اسی نور معرفت سے وہ حضرات ذوقاً و وجداناً ذات پاک کا مشاہدہ کرتے ہیں جس میں کسی ممکن و مصنوع سے استدلال کرنیکو دخل نہیں ہوتا۔ یہی معنی ہیں عرفت ربی بربی کے اور اسی ادراک وجدانی بلا تردد کو مشاہدہ کہتے ہیں۔ اس میں دیکھنا وغیرہ کچھ نہیں ہوتا اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ حق جل وعلا شانہٗ کبھی غائب و مخفی نہیں ہوتے اس لئے کہ کوئی چیز ان کے برابر ظاہر و منکشف نہیں۔ اور یہی غایت ظہور ان کے خفا کا سبب بن گیا کیونکہ ان کی ضد نہیں پائی جاتی جس سے ادراک آسان ہوتا۔

سایہ خوابہ آرد ترا ہمچوں سمر	چوں برآید شمس انشق القمر

اسمیں بھی آفتاب ظاہری اور شمس حقیقی کے آثار کے تفاوت کا بیان ہو اور تاکید و تائید ہو مضمون بالا کی سایہ سے مراد یہی سایہ ہے جو ضد ہو دھوپ کی کہ اثر ہے آفتاب ظاہری کا اور شمس سے مراد شمس حقیقی (ذات حق) کا نور ہے جو قلب عارفین پر متجلی ہوتا ہے۔ سمر افسانہ و قصہ گوئی جو امرا کا معمول ہے کہ سوتے وقت اسکے سننے میں مشغول ہوتے ہیں جس سے نیند آجاوے۔ قمر سے مراد ہستی ممکن۔ وجہ مناسبت کی یہ ہے کہ جیسا قمر ظاہری شمس ظاہری سے نور حاصل کرتا ہو چنانچہ مسلم و مشہور ہے نور القمر مستفاد من نور الشمس اسیطرح ہستی ممکن شمس حقیقی سے وجود میں مستفیض ہے چنانچہ ظاہر و داخل عقائد ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ وجود ممکن کی عطا و ابقا نہ فرماویں اس کا ہونا اور رہنا دونوں محال ہیں پس حاصل شعر کا یہ ہوا کہ آفتاب ظاہری اور شمس حقیقی کب برابر ہو سکتا ہے آفتاب ظاہری تو غائب ہو جاتا ہے جسکے بعد سایہ رہجاتا ہے جس سے نیند اور غفلت پیدا ہوتی ہے

جسطرح افسانہ سے نیند آتی ہے۔ غیبت آفتاب ہے جو ظلمت ہوتی ہے اس سے نیند کا آنا مسئلہ طبی اور مشاہدہ عامہ ہے غرض آفتاب ظاہری تو ایسا ہے کہ غائب بھی ہوتا ہے اور اس وقت نیند اور غفلت کا غلبہ ہوتا ہے اور شمس حقیقی کبھی غائب نہیں ہوتا بلکہ ہر وقت نور افشاں رہتا ہے اور اسکے ظہور سے وجود ممکن واقع میں ہر وقت مستہلک و مضمحل رہتا ہے۔ جیسا دیباچہ میں تحقیق وحدۃ وجود کی گذر چکی لیکن اس ظہور کی اطلاع جبتک نہیں ہوتی اسوقت تک وجود ممکنات کا اضمحلال واستہلاک بھی معلوم نہیں ہوتا اور جب نور عرفان سے اسکا ادراک انکشاف ہو جاتا ہے تو اس وقت وجود ممکن کا (جس کو قمر کہا ہے) بے نور و نابود ہونا منکشف اور معلوم ہوتا ہے جیسا تحقیق مسئلہ توحید وفنا میں بیان ہو چکا اسی کو انشقاق سے تعبیر کیا ہے جسکے معنی ہیں پھٹ جانا اور پارہ پارہ ہو جانا ظاہر ہے کہ جو نور قمر کی ہیئت اجتماعیہ میں ہے وہ اس کے ٹکڑوں میں اگر وہ الگ الگ ہو جاویں ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اسلئے وہ کنایہ ہو گیا ہے بے نور ہونے سے جسکا حاصل ہے وجود ممکنات کے ضعیف و ہیچ ہونیکا علم ہو جانا ہے چونکہ یہ انکشاف قلب پر گاہ ہوتا ہے گاہ نہیں ہوتا۔ جیسا اوپر کے شعر کی شرح میں بیان ہوا۔ اسی لئے یہاں برآید ہر چوں کا لفظ لائے۔

خود غریبے در جہاں چوں شمس نیست	شمس جاں باقیست کورا امس نیست

غریب مسافر شمس سے مراد مصرعہ اول میں آفتاب ظاہری اور شمس جان سے مراد مصرعہ ثانی میں ذات حق امس روز گزشتہ اسمیں بھی اسی مضمون بالا کا اعادہ ہے کہ یہ آفتاب تو ہر وقت حرکت میں رہتا ہے کبھی طلوع ہوتا ہے کبھی غروب اور ذات حق کا ہر وقت ظہور رہتا ہے کبھی اسکو غیبت و زوال نہیں۔ امس نہ ہونا کنایہ ہے غائب نہ ہونے سے کیونکہ امس کا وجود آفتاب کے غروب ہونے سے ہوتا ہے۔

شمس در خارج اگرچہ ہست فرد	می تواں ہم مثل او تصویر کرد
لیک آں شمسے کہ شد بندش اثیر	نبودش در ذہن و در خارج نظیر

شمس سے مراد شعر اول میں آفتاب ظاہری اور دوسرے شعر میں ذات حق۔ اثیر کرہ ناری یا آفتاب بند مسخرہ مقہورہ یہ بھی تائید ہے اوپر کے مضمون کی یعنی جیسا آفتاب ظاہری اور ذات حق میں باعتبار مدرک بالذات اور بالواسطہ ہونے اور ظہور تام وناقص کے تفاوت ہے اسی طرح یہ بھی تفاوت ہے کہ آفتاب ظاہری گو خارج میں فرد واحد ہے مگر ذہن میں اسکے مثل دوسرے آفتاب کا تصور ہو سکتا ہے یعنی دوسرے آفتاب کا خیال اور فرض کرنا ممکن ہے بلکہ ہم لاکھوں آفتاب کا ذہن میں نقشہ بنا سکتے ہیں۔ بخلاف شمس حقیقی ذات حق کے جس کا مسخر یہ آفتاب ظاہری بھی ہے یا یوں کہیے کہ باوجودیکہ کرہ ناری میں مادہ اطاعت نہیں مگر یہ بھی اس کا مسخر ہے کہ جیسا اس کا نظیر خارج میں نہیں ذہن میں بھی نہیں ہے اور نہ ہو سکتا ہے۔

در تصور ذات او را گنج کو — تا در آید در تصور مثل او

اس شعر میں اوپر کے مضمون کی وجہ ہے یعنے اسکا نظیر ذہن میں اسلئے نہیں آسکتا کہ خود اسکی ذات تصور میں آنیکی گنجائش نہیں رکھتی کسی شئے کا مثل ذہن میں جب تجویز ہونا ممکن ہو کہ اول خود اسکا تصور ذہن میں آجاوے اور ذات حق سبحانہ وتعالیٰ کا خود تصور میں آنا محال ہے تو اسکے مثل کا تصور کرنا ذہن کی کہاں مجال ہے اور یہ مسئلہ فلسفہ میں ثابت ہو چکا ہے کہ حقیقت وذات باری تعالیٰ کا تصور ذہن میں محال ہے۔

شمس تبریزی کہ نور مطلق ست — آفتاب ست وز انوار حق ست

اوپر دو شمس کا بیان تھا ایک شمس حقیقی کامل (ذات حق)، دوسرا شمس ظاہری ناقص (قرص آفتاب)، بمناسبت لفظ شمس کے ایک تیسرے شمس (شمس الدین) تبریزی (پیر طریقت مولانا) کیطرف ذہن منتقل ہو گیا جو شمس کامل کی نسبت سے تو ناقص اور شمس ناقص کے اعتبار سے کامل ہیں۔ یہ تو معنوی مناسبت ہے اور لفظی مناسبت ظاہر ہے کہ شمس الدین انکا نام ہے اس شعر میں انکی مدح ہے کہ شمس تبریزی بھی جو کہ نور مطلق یعنی نور کامل ہیں (بمقابلہ آفتاب ظاہری کے) ایک قسم کے آفتاب ہیں اور منجملہ انوار حق کے (جنکو حقتعالیٰ نے تنویر وہدایت کے لئے پیدا کیا ہے) ایک نور ہیں۔ اشارہ ہے اس طرف کہ طالبوں کو ایسے کاملین سے استفادۂ انوار کرنا چاہئے۔

چوں حدیث روئے شمس الدین رسید — شمس چارم آسماں سر در کشید

سر در کشیدن غروب ہونا، اسمیں تفضیل و ترجیح ہے حضرت شمس تبریزی کی اس ظاہری آفتاب پر یعنی جب انکا ذکر آیا تو خجالت کے مارے یہ آفتاب فلکی پوشیدہ ہو گیا گویا زبان حال سے یوں کہنے لگا کہ میں انکے روبرو کیا مرتبہ رکھتا ہوں میں تو صرف اجسام کو منور کرتا ہوں اور یہ قلوب و ارواح کو منور فرماتے ہیں شمس کو چہارم آسمان پر بربنار علی المشہور کہدیا ورنہ اس دعوے کی کوئی دلیل حکمار کے پاس نہیں نہ کسی دلیل شرعی سے اس کی تائید ہوتی ہے بلکہ ظاہر آیات سے ایسا مفہوم ہوتا ہے کہ آفتاب اور سب ستارے آسمان اول پر ہیں۔ واللہ اعلم۔

واجب آمد چونکہ آمد نام او — شرح کردن رمزے از انعام او

رمزے بمعنے اند کے یعنی جب انکا ذکر کلام میں آگیا تو انکے بعض احسانات کا بیان کرنا ضروری ہے احسان سے مراد یہی ہے کہ انھوں نے تربیت باطنی فرمائی اور اسرار عشق و توحید سے سرفراز فرمایا۔

ایں نفس جاں دامنم برتافتست — بوئے پیراہان یوسف یافتست

نفس بفتح فادم وساعت۔ دامن برتافتن (دامن پکڑ لینا) بوئے پیراہن یوسفؑ یافتن کنایہ ہے مشتاق ہونیسے کیونکہ یعقوب علیہ السلام انکی خوشبو سونگھ کر مشتاق وصال جمال یوسفی ہو گئے تھے مطلب یہ ہوا کہ اس وقت میری جان نے میرا دامن پکڑ رکھا ہے اور تقاضا کر رہی ہے اور مشتاق ہو رہی ہے کہ اپنے مرشد کے انعام کا کچھ ذکر کرو مراد اس انعام سے

راز وحدۃ الوجود ہے کہ مرشد نے تعلیم فرمایا ہے۔ تفصیل اس راز کی دیباچہ میں مذکور ہو چکی ہے۔

کز برائے حق صحبت سالہا	باز گو رمزے ازاں خوش حالہا

یہ بیان ہے تقاضا کا مطلب ظاہر ہے کہ سالہا سال کی محبت کا مقتضا یہ ہے کہ ان حالات میں سے جوکہ صحبت مرشد سے نصیب ہوئے ہیں کچھ بیان کرنا چاہئے۔

تا زمین و آسمان خنداں شود	عقل و روح و دیدہ صد چنداں شود

زمین و آسماں کنایہ ہے عالم سے خنداں رونق دار مطلب یہ کہ اس راز توحید کے بیان کرنیسے عالم میں رونق ہو جائیگی کیونکہ اس سے توجہ الی اللہ پیدا ہو جاتی ہے اور توجہ الی اللہ روح ہے آبادی عالم کی اور خود بیان کرنیوالیکے باطن میں بھی اس سے ترقی ہوگی کیونکہ بعض اوقات کسی مضمون کے بیان کرنیسے قلب میں اسکی کیفیت تازہ اور قوی ہو جاتی ہے خلاصہ یہ کہ اس کے بیان سے آفاقی و انفسی ترقی متصور ہے۔

گفتم اے دور افتادہ از حبیب	ہمچو بیمارے کہ دور ست از طبیب
لاتکلفنی فانی فے الفنا	کلت افہامی فلا احصی ثنا

حبیب یعنے محبوب مراد مرشد ممدوح یعنی میں نے اپنی جان کو جواب دیا کہ تو مرشد سے اسطرح دور پڑی ہے جیسے کوئی بیمار طبیب سے دور ہو مقصود اپنی دوری بیان کرنا ہے کیونکہ ہر شخص کی جان وہی شخص خود ہوتا ہے گویا یہ معنی ہوئے کہ میں خود ہی درد فراق میں مبتلا ہوں کیا بیان کروں عربی شعر کے معنی یہ ہیں کہ مت تکلیف دے مجھکو کیونکہ میں (بیخودی) میں ہوں۔ کند ہو گئی ہے میری فہم (بوجہ پریشانی فراق کے) پس نہیں احاطہ کر سکتا ہوں ثنا کو (مرشد کی)

کل شئی قالہ غیر المفیق	ان تکلف او تصلف لا یلیق

اسکا ترجمہ یہ ہے کہ جو مضمون بیان کرے غیر افاقہ والا یعنے جسکے ہوش ٹھیک سے ہوش درست نہوں، اگر تکلف کرے یا لاف زنی کرے (یعنی اپنی طبیعت پر زور ڈالکر کچھ کہے یہ تکلف ہے یا محض اپنے کمال کو ظاہر کرنے کیلئے کچھ کہے یہ تصلف ہے) تو وہ مضمون لائق اور مناسب نہوگا (یعنی طبیعت متوجہ نہو تو مضمون بنتا نہیں اسلیے مجھ کو معذور رکھنا چاہیئے۔

ہر چہ میگوید مناسب چوں نبود	چوں تکلف نیک نالائق نبود

نیک بسیار و بالکل نالائق نامناسب۔ مطلب یہ کہ غیر افاقہ والا جو کچھ کہتا ہے چونکہ وہ موقع و وقت کے مناسب نہیں ہوتا اسلئے سخنان تکلف آمیز کی طرح بالکل ہی نامناسب ہوتا ہے اس میں بھی وہی اوپر والا عذر ہے۔

من چہ گویم یک رگم ہشیار نیست	شرح آں یارے کہ اورا یار نیست

شرح آں یارے گویم کا مفعول ہے یار اول سے مراد حضرت حق، یار ثانی کے معنی شریک و نظیر مطلب یہ کہ میری ایک رگ بھی اپنے ہوش میں نہیں ایسے محبوب کی کیا شرح کروں جسکا کوئی شریک نہیں کیونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ انعام مرشد سے مراد راز

وحدۃ الوجود ہے اور ظاہر ہی کہ اسمیں کمال کا بیان ہی اسلئے راز کو اس شعر میں شرح آں یارِ الخ سے تعبیر کیاہے۔

شرح ایں ہجراں وایں خون جگر　　ایں زماں بگذار تا وقت دگر

ہجراں اور خون جگر سے مراد بھی وہی راز وحدۃ الوجود ہی مناسبت انمیں یہ ہی کہ وحدۃ الوجود کے غالب آنیسے عشق الٰہی پیدا ہوتا ہے اور عشق کے خون جگر ہو نیمیں کیا شبہ ہی اور عشق میں کسی مقام پر پہنچکر صبر نہیں ہوتا نہ رقت طلب ترقی رہتا ہے اور مقام مطلوب کے اعتبار سے اپنے کو مبتلائے ہجراں سمجھتا ہے اسلئے اس راز کو ہجراں وخون سے تعبیر کرنا صحیح ہوا مطلب یہ کہ اس راز کے بیان کو اس وقت رہنے دو پھر کبھی دیکھا جائے گا۔

قال اطعمنی فانی جائع　　واعتجل فالوقت سیف قاطع

ترجمہ یہ ہی کہ کہا جان نے غذا دے مجکو (یعنی اس راز کو بیان کریے کہ روحانی لذت ملے گی) اسلئے کہ میں بھوکی ہوں اور جلدی کر کیونکہ وقت شمشیر قاطع ہے (یعنی مثل شمشیر کے پہلے وقت کو قطع اور معدوم کردیتا ہے) اسلئے وقت کو غنیمت سمجھو اور اس کا حق کہ بیان اسرار ہے (جس کا اس وقت تقاضا ہے) بیان کردو۔

باشد ابن الوقت صوفی اے رفیق　　نیست فردا گفتن از شرط طریق

ابن الوقت ایک اصطلاحی لفظ ہی دو معنی پر اسکا اطلاق آتا ہی ایک سالک جو مغلوب الحال ہو یعنی جو حالت اسپر طاری ہو اسکے آثار میں مغلوب ہو جائے اسکے مقابل ابوالوقت ہے وہ سالک جو اپنے حال پر غالب ہو یعنے جس کیفیت و حالت کو چاہے اپنے اوپر وارد کرلے یعنی جس کیفیت کیطرف توجہ و قصد کرے اسکے آثار اسمیں پیدا ہو جاویں مثلاً انس و شوق و فنا و وجد وغیرہ دوسرے معنی ابن الوقت کے اور ہیں جو ان دونوں مذکورہ معنوں کو عام اور شامل ہیں یعنی وہ سالک جو واردات مقتضائے وقت کا حق ادا کرے خواہ وہ واردات اسپر غالب ہوں یا یہ انپر غالب ہو اس شعر میں یہی معنی ثانی مراد ہیں کیونکہ مطلقاً صوفی کو ابن الوقت کہا گیا ہے و نیز شعر آئندہ میں ابن الوقت نہ ہونیسے صوفیت کی نفی کی گئی ہے حالانکہ ابن الوقت بالمعنے الاول نہونیسے صوفیت کی نفی لازم نہیں آتی۔ حاصل یہ کہ یہ بھی مقولہ جان کا ہی جو متقاضی اظہار اسرار ہے وہ کہتی ہے کہ تم صوفی ہو تو حق وقت کو ادا کرنا چاہئے اور دوسرے وقت کا وعدہ طریقت کے خلاف ہے۔

صوفی ابن الحال باشد در مثال　　گرچہ ہر دو فارغ اند از ماہ و سال

حال و وقت دونوں متقارب المعنی ہیں اوپر صوفی کو جو ابن الوقت کہا گیا ہی اس سے شبہ پڑتا ہی کہ شاید وقت کے معنے لغوی ہوں اس شبہ کو دفع کرتے ہیں کہ صوفی کو ابن الوقت یا ابن الحال کہنا بطور مثال کے یعنی بطور مجاز کے ہی ورنہ صوفی اور وقت دونوں ماہ و سال یعنی زمانہ سے فارغ ہیں یعنی حال و وقت کے وہ معنی نہیں جو زمانہ کا حصہ ہی بلکہ معنے اصطلاحی مراد ہیں جس میں زمانہ سے کچھ تعلق نہیں کہ وہ حالات وواردات قلبی ہیں۔

تو مگر خود مرد صوفی نیستی　　نقد را از نسیہ خیزد نیستی

یہ بھی مقولہ جان کا ہے ملامت کے طور پر کہتی ہے کہ تم جو ٹال رہے ہو شاید صوفی نہیں۔ دوسرے مصرعہ کا حاصل یہ ہے کہ نسیہ یعنی دوسرے وقت پر حوالہ کرنے سے موجودہ حالت کو مستی و زوال ہو جاتا ہے۔

گفتمش پوشیدہ خوشتر سرِ یار ‖ خود تو در ضمن حکایت گوش دار

خلاصہ جواب یہ ہے کہ ہر چند کہ رعایت وقت ضروری ہے مگر اس سے زیادہ رعایت حکمت ضروری ہے۔ اور مقتضائے حکمت یہ ہے کہ ایسے راز کو پوشیدہ رکھنا چاہئے یہاں اس حکمت کو مجمل کہا آئندہ شعر گفتم از عریاں الخ میں اسکا مفصل بیان ہوگا اور مصرعۂ ثانیہ کا حاصل یہ ہے کہ میں نے اسکو بالکل قلم انداز بھی نہیں کیا اشارۃً حکایت و امثال میں ذکر بھی کر دیا ہے پس حکایت سے مراد مطلق تمثیل حکایت ہے چنانچہ مولانا کے کلام میں اشارۃً بہت جگہ یہ راز مذکور ہے دیباچہ کے ایک شعر کی شرح میں ہم نے اس کی عام فہم تفسیر بھی کر دی ہے۔

خوشتر آں باشد کہ سرِ دلبراں ‖ گفتہ آید در حدیث دیگراں

یعنی ایسے راز کا دوسرے حکایات و تمثیلات میں بیان ہونا مناسب ہے۔

گفت مکشوف و برہنہ بے غلول ‖ بازگو دفعم مدہ اے بو الفضول

غلول خیانت مراد اخفا کیونکہ خیانت بھی خفیہ ہوتی ہے۔ دفع ٹالنا۔ مطلب ظاہر ہے کہ جان نے کہا کہ صاف صاف کہہ ڈال کہ اشارہ سے سیری نہیں ہوتی اور ٹالم ٹولا مت کر۔

بازگو اسرار در رمز مرسلیں ‖ آشکارا بہ کہ پنہاں سرِ دیں

اسرار مرسلیں سے مراد یہی راز وحدۃ الوجود کا کیونکہ قرآن مجید سے ثابت ہے کہ تمام رسل نے لآ الٰہ الا اللہ کی تعلیم دی ہے اور اسکے معنی ہیں لا معبود الا اللہ اور دلائل نقلیہ عقلیہ سے ثابت ہے کہ جو ذات جمیع کمالات میں منفرد ہو معبود ہونا اسی کا حق ہے تو انفراد فی الکمالات کیلئے معبود ہونا لازم ہے اور لازم کی نفی سے ملزوم کی نفی لازم ہے تو غیر اللہ سے استحقاق عبادت کی نفی سے کہ مدلول لآ الٰہ الا اللہ کا ہے نفی انفراد فی الکمالات کی کہ مدلول وحدۃ الوجود کا ہے لازم ہوئی تو وحدۃ الوجود لآ الٰہ الا اللہ کا مدلول التزامی ٹھہرا اور ملزوم کی تعلیم میں اشارۃً لازم کی تعلیم بھی ہوگئی الشئ اذا ثبت ثبت بلوازمہ اس اعتبار سے اسکو اسرار مرسلین سے کہدیا اور چونکہ یہ لآ الٰہ الا اللہ کا مدلول مطابقی نہیں اسلیئے رمز و اسرار کہا مصرعۂ ثانی میں (کہ) بمعنے از اور آشکارا خبر مقدم۔ سرِ دیں مبتدا مؤخر یعنی سرِ دیں آشکارا بہ از پنہاں شدن یہ علت ہے حکم سابق کی یعنی دین کی جو بات انبیاء نے بتلائی ہے اس کا ظاہر کرنا چھپانے سے اچھا ہے۔

پردہ بردار و برہنہ گو کہ من ‖ مے نخسپم با صنم با پیرہن

پیرہن حجاب ہوتا ہے۔ اگر کوئی کرتا پہنکر صنم کے ساتھ سو رہے تو درمیان میں ایک حجاب رہتا ہے۔ کنایہ اس سے ہے کہ میں حکایات و تمثیلات کا پردہ نہیں پسند کرتی صاف کہہ دو۔

گفتمش ار عریاں شود او در جہاں | نے تو مانی نے کنارت نے میاں

عریاں ہونا، اس راز کا ظاہر ہو جانا یعنی اس کے ظہور سے سب جہان ویران ہو جاوے جس کی تقریر دیباچہ کے شعر میں گذر چکی ہے ؎ سر پنہان ست اندر زیر و بم۔ الخ۔

آرزو میخواہ لیک اندازہ خواہ | بر نتابد کوہ را یک برگ کاہ
تا نہ گردد خون دل جان جہاں | لب بہ بند و دیدہ بر دوز ایں زماں

بر نتابد بمعنے نہ بردارد (برداشت نہ کر سکے) خوں شدن ہلاک ہونا۔ لب بہ بند کنایہ خاموشی سے ہی مطلب ظاہر ہے کہ اپنے حوصلہ سے زیادہ فرمائش مت کر کہیں عالم کی جان یعنی ہستی برباد نہ ہو جائے خاموش ہو جاؤ۔

آفتابے کز وے ایں عالم فروخت | اندکے گر پیش تابد جملہ سوخت
فتنہ و آشوب و خوں ریزی مجو | بیش ازیں از شمس تبریزی مگو

اس تمثیل میں دلیل ہے وجوب سکوت کی یعنی یہ ظاہری آفتاب تھوڑا اور نزدیک آ جاوے تو تمام عالم جل جاوے جب عالم کو اس ظاہری آفتاب کے انوار کی تاب نہیں تو آفتاب معنوی یعنی شمس تبریزی کے انوار (یعنی راز وحدة الوجود) کی کب تاب ہوگی اسلئے اظہار کا تقاضا مت کرو کہ اسمیں فتنہ و آشوب ہے ف مولانا پر اس مقام میں دو کیفیتیں علی سبیل التعاقب التوارد طاری ہیں۔ سکر و صحو۔ سکر سے جوش اظہار راز ہوتا ہے اور صحو سے اسکے مفاسد پر نظر کر کے اس جوش کو سکون ہوتا ہے۔ انہی دونوں کیفیتوں کے اعتبار سے جو اپنے کو سائل و مجیب قرار دے رکھا ہے ایک کیفیت کے اعتبار سے سوال کرتے ہیں دوسری کے اعتبار سے جواب دیتے ہیں اس طرح متضاد کیفیتوں کا جلدی جلدی قلب پر آنا بکثرت سالکین کو پیش آتا ہے۔

ف تعاقب حالتین متضادین بر قلب سالک ۱۲

ایں ندارد آخر از آغاز گو | رو تمام ایں حکایت باز گو

ایں کا اشارہ مضمون بالا کی طرف ہے آخر کا مفعول ہے ندارد کا۔ از آغاز متعلق ہے گو کا۔ مطلب ظاہر ہے کہ اس مضمون کا تو کہیں پایاں نہیں پہلا مضمون کہہ کر حکایت تمام کرو۔

خلوت طلبیدن آں ولی از بادشاہ باآں کنیزک جہت دریافتن مرض و رنج آں کنیزک

چوں حکیم ازیں حدیث آگاہ شد | واندروں ہم داستان شاہ شد
گفت اے شہ خلوتی کن خانہ را | دور کن ہم خویش و ہم بیگانہ را
کس ندارد گوش در دہلیزہا | تا بپرسم زیں کنیزک چیزہا

خلوتی منسوب بہ خلوت یعنی جب حکیم کامل اس قصہ سے آگاہ ہوئے اور اپنے باطن سے بادشاہ کے ہمداستاں اور اسکے احوال و اسرار پر مطلع ہوئے تو فرمایا کہ اس گھر کو خلوتی یعنی خالی کردو اور سب یگانہ و بیگانہ کو علیحدہ کر دو اور ایسا انتظام کرو

کہ کوئی شخص دہلیز میں بھی کان نہ لگانے پائے تاکہ میں کچھ ضروری باتیں کنیزک سے دریافت کرلوں۔

خانہ خالی کرد شاہ و شد بروں	تا بخواند بر کنیزک او فسوں
خانہ خالی ماند و یک دیّار نے	جز طبیب و جز ہماں بیمار نے

فسوں منتر۔ مراد یہاں شفقت آمیز باتیں ہیں حکیم کی کہ دلجوئی میں مثل سحر کے مؤثر تھیں۔ دیّار صاحب دار یعنی گھر والا۔ مطلب یہ ہوا کہ بادشاہ نے گھر خالی کردیا اور خود بھی باہر چلا تاکہ وہ حکیم اس سے شفقت آمیز باتیں کرلے اور گھر بالکل خالی کردیا۔ ایک گھر والا بھی سمیت نہ رہا بجز طبیب اور اس بیمار کے کوئی نہ رہا ف اگر شبہ ہو کہ نامحرم کے پاس خلوت میں بیٹھنا اس طبیب نے کہ عارف کامل بھی تھا کیسے گوارا کرلیا؟ جواب یہ ہے کہ اوّل تو یہ قصہ امم سابقہ کا ہے ممکن ہے کہ اس شریعت میں ایسے مواقع پر ایسی خلوت جائز ہو۔ دوسرے وہ طبیب بہت بڈھے تھے غیر اولی الاربہ ہماری شریعت میں بھی بعض احکام میں مثل محرم کے ہے۔ تیسرے یہ کہ ضرورت معالجہ کیلئے بعض امور جو فی نفسہ ناجائز ہیں مثل بدن کھلانا وغیرہ جائز کردیے جاتے ہیں ورنہ بلا عذر شرعی نامحرم مرد و عورت کا تنہائی میں بیٹھنا حرام ہے۔

نرم نرمک گفت شہر تو کجاست	کہ علاج و رنج ہر شہرے جداست
و اندراں شہر از قرابت کیستت	خویشی و پیوستگی با چیستت
دست بر نبضش نہاد و یک بیک	باز مے پرسید از جور فلک

رنج بیماری کیستت میں (ت) قرابت کا مضاف الیہ ہے چیستت میں (ت) بمعنے ترا۔ یک بیک تاکید مقدم جور فلک کی جو فلک سے مراد مصیبت باعتبار شاعرانہ محاورہ کے نہ باعتبار معنی حقیقی کے کیونکہ ایسے اعتقاد رکھنے سے حدیث میں ممانعت آئی ہے مطلب یہ ہے کہ طبیب نے آہستہ آہستہ دریافت کیا کہ تیرا شہر کہاں ہے کیونکہ ہر شہر کا علاج اور بیماری علحدہ ہے بوجہ اختلاف طبائع کے اور اس شہر میں تیرے اہل قرابت میں سے کون کون ہے اور قرابت والوں سے تعلق کس کس سے ہے اور ہاتھ اس کی نبض پر رکھا تھا اور ایک ایک واقعہ اور مصیبت کا حال پوچھ رہے تھے۔

چوں کسے را خار در پایش خلد	پائے خود را بر سر زانو نہد
وز سر سوزن ہمے جوید سرش	ور نیابد میکند از لب ترش
خار در پا شد چنیں دشوار یاب	خار در دل چوں بود دادہ جواب

ان اشعار میں جو بیان فرماتے ہیں اس اہتمام کی جو طبیب موصوف نے کنیزک کے تحقیق حالات میں فرمایا۔ خلاصہ یہ کہ دیکھو جب کسی کے پاؤں میں کانٹا چبھ جاتا ہے تو اسکا کسقدر اہتمام کرتا ہے کہ اپنے پاؤں کو اُٹھا کر زانو پر رکھتا ہے تاکہ کانٹے کو نزدیک سے دیکھ سکے اور سوزن کی نوک سے اس کا سرا تلاش کرتا ہے اور اگر اس پر بھی نہیں ملتا تو لب لگا کر اس جگہ کو تر کرتا ہے تو جب ایک ظاہری کانٹا پاؤں میں اس قدر

دشواری سے ملتا ہے تو جو خار دل میں لگا ہوا اس کا تو کیا حال ہوگا ذرا جواب تو دو۔

خارِ دل را گر بدیدے ہر خسے
دست کے بودے غماں را ہر کسے

خس ناقص، دست بودن قدرت بودن۔ غماں جمع غم مطلب کہ اگر خار دل ہر ناقص کی سمجھ میں آجاتا تو کسی پر غموم آنے نہ پاتے کیونکہ اسکے اسباب و تدابیر کو سمجھ کر دفع کر دیتا حاصل یہ کہ یہ کام ناقص کا نہیں کامل کا ہے ف اس میں اشارہ ہے کہ امراض نفسانیہ باطنیہ کے علاج کیلئے شیخ کامل سے رجوع کرنا چاہئے ناقص سے بیعت کرنا لاحاصل بلکہ مضر ہے۔

کس بزیر دم خر خارے نہد
خر نہ داند دفع آں بر مے جہد
بر جہد واں خار محکم تر زند
عاقلے باید کہ خارے بر کند
خر ز بہرِ دفع خار از سوز و درد
جفتہ می انداخت صد جا زخم کرد
آں لکد کے دفع خار او کند
حاذقے باید کہ بر مرکز تند

بر کند۔ بیروں آرد۔ جفتہ لات۔ مرکز جائے پیوزیدن خار۔ تند گرد چیزے گردد مراد توجہ التفات کند یہ بھی تمثیل ہے مضمون بالا کی مطلب کہ کوئی شخص اگر گدھے کی دُم کے نیچے ایک کانٹا لگا دے وہ گدھا اسکے دفع کرنے کا طریق تو جانتا نہیں اچھلتا کودتا ہے اور جوں جوں اُچھلتا ہے کانٹا اور مضبوط گڑ جاتا ہے کسی بڑے عاقل کی ضرورت ہے جو اس کانٹے کو نکالے وہ گدھا دفع خار کی غرض سے بوجہ تکلیف کے دولتی پھینکتا ہے اور جگہ جگہ زخم کر لیتا ہے ان لاتوں کا چلانا اس کے کانٹے کو کب دفع کر سکتا ہے کوئی بڑا ماہر چاہئے جو خاص موقع خارجہ پر متوجہ ہو جاوے۔

آں حکیم خار چیں استاد بود
دست می زد جا بجا مے آزمود
زاں کنیزک بر طریق راستاں
باز می پرسید حال پاستاں
با حکیم او راز ہا مے گفت فاش
از مقام خواجگان و شہر تاش

پاستاں۔ گزشتہ۔ خواجہ۔ مالک۔ شہر تاش ہم شہر یعنی باشندگان یک شہر۔ مطلب یہ کہ وہ حکیم خار دل کے نکالنے والے استاد تھے نبض کے مختلف مقامات پر ہاتھ بدلتے جاتے تھے اور مرض کا امتحان اور تشخیص کر رہے تھے اور اس کنیزک سے راستبازوں کے طور پر (نہ اہل شہوت کے طرز پر باتیں کرنے سے محض نفس کو لذت دینا مقصود ہو اور باتوں کا بہانہ) گذشتہ حالات دریافت کر رہے تھے اور وہ حکیم سے تمام راز صاف کہہ رہی تھی وطن کا حال، اور مالکوں کا حال کہ کہاں پہنچی گئی اور ہم وطنوں کا حال۔

سوئے قصہ گفتنش میداشت گوش
سوئے نبض و جستنش میداشت ہوش
تا کہ نبض از نام کہ گردد جہاں
او بود مقصود جانش در جہاں

جستن بفتح جیم اچھلنا۔ نام کہ یعنی (کہ) بمعنے کدام مضاف الیہ نام۔ جہاں اول اسم فاعل سماعی از جستن بمعنی حرکت کنندہ

خس بفتح خ ناقص ۱۲

مقصود جان معشوق بمطلب کہ حکیم صاحب کان تو اسکی باتونکی طرف لگائے ہوئے تھے اور توجہ نبض اور اس کی حرکت کی طرف تھی تاکہ یہ دیکھیں کہ نبض میں کس کے نام سے حرکت غریبہ پیدا ہوتی ہے وہی اس کا معشوق اور محبوب ہوگا جس کے فراق میں گھل رہی ہے۔

دوستان شہر خود را بر شمرد	بعد ازاں شہر دگر را نام برد
گفت چوں بیروں شدی از شہر خویش	در کدامیں شہر بودستی تو بیش
نام شہرے برد و زاں ہم در گذشت	رنگ روی و نبض او دیگر نہ گشت
خواجگان و شہرہا را یک بیک	باز گفت از جائے و از نان و نمک
شہر شہر و خانہ خانہ قصہ کرد	نے رگش جنبید و نے رخ گشت زرد

دیگر نگشت متغیر نشد یعنی اس نے اپنے شہر کے جان پہچان والونکو گنوایا اسکے بعد کسی اور شہر کا نام لیا حکیم صاحب نے پوچھا کہ جب تو اپنے شہر سے جدا ہوئی تو تو زیادہ کس شہر میں رہی اس نے ایک شہر کا نام لیا اور اسکو چھوڑ کر دوسرے مقام کا ذکر کیا مگر چہرہ کا رنگ اور نبض وغیرہ کچھ متغیر نہیں ہوا غرض ایک ایک کرکے سب مالکوں کا اور سب شہروں کا اور سب جگہوں کا اور کھانے پینے کا حال کہہ ڈالا شہر شہر گھر گھر کا قصہ بیان کیا مگر نبض نے نہ کوئی نئی حرکت کی اور نہ چہرہ پر زردی چھائی۔

نبض او بر حال خود بد بے گزند	تا بپرسید از سمرقند چو قند
نبض جست و روئے سرخ و زرد شد	کز سمرقندی زرگر فرد شد
آہ سردے برکشید آں ماہروئے	آب از چشمش رواں شد ہمچو جوئے
گفت بازرگانم آنجا آورید	خواجۂ زرگر دراں شہرم خرید
در بر خود داشت سہ ماہ و فروخت	چوں بگفت ایں ز آتش غم بر فروخت

چوں صفت سمرقندکی ہی زرگر صفت سمرقندکی۔ فرد جدا یعنی وہ سب مقامات و حالات بیان کرنیکے وقت نبض اپنی اصلی حالت پر رہی یہانتک کہ سمرقند کا حال پوچھا جو حلاوت و لذت میں مثل قند کے ہے (اسمیں شہر کی مدح کردی بالخصوص کنیزک کی حالت کے اعتبار سے کہ اس شہر میں اسکا معشوق تھا تو اسکے نزدیک تو وہ شہر ضرور مثل قند کے ہوگا۔ سمرقند کا نام لیتے ہی اسکی نبض اچھلنے لگی اور اس کا چہرہ سُرخ زرد پڑ گیا (گو بیماری میں سرخی نہ رہی تھی مگر جتنی کچھ تھی وہ بھی اڑ گئی) اور وجہ اس تغیر کی یہ ہوئی کہ وہ زرگر باشندہ سمرقند سے جدا ہوگئی تھی بس اسنے ایک سرد آہ کھینچی اور پانی ندی کیطرح اسکی آنکھوں سے جاری ہوگیا اور بیان کیا کہ کوئی سوداگر مجکو وہاں لایا تھا اور ایک زرگر نے مجھ کو وہاں خرید لیا تھا اور تین مہینے تک اپنی بغل میں یعنی اپنے پاس رکھا اور بیچ ڈالا۔ یہ کہکر آتشِ غم سے افروختہ ہوگئی

چوں زر بخور آں حکیم ایں راز یافت	اصل آں درد و بلا را باز یافت
گفت کوئے او کدام ست و گذر	او سرپل گفت و کوئے غاتفر

گذر۔ سڑک۔ غاتفر۔ ایک محلہ ہے سمرقند کا۔ یعنی جب حکیم صاحب نے مریض سے اس راز کو دریافت کرلیا تو اس مرض کے اصلی سبب کو معلوم کرلیا۔ پوچھا اس کا کوچہ و محلہ کونسا ہے اور سڑک کون سی ہے؟ اس نے سڑک سرپل بتلائی اور محلہ غاتفر بتلایا۔

گفت انگہ آں حکیم با صواب	آں کنیزک را کہ رستی از عذاب
چونکہ دانستم کہ رنجت چیست زود	در علاجت سحر ہا خواہم نمود
شاد باش و فارغ و ایمن کہ من	آں کنم با تو کہ باراں با چمن
من غم تو می خورم تو غم مخور	بر تو من مشفق ترم از صد پدر
ہاں و ہاں ایں راز را با کس مگو	گرچہ از تو شہ کند بس جستجو

(یعنے جب حکیم کو اسکا مفصل حال معلوم ہوگیا اسوقت کنیزک سے کہا اب تجکو اس عذاب سے نجات ہوگئی (یعنی عنقریب نجات ہو جائیگی) جب مجکو معلوم ہوگیا کہ تیری بیماری کیا ہے اب بہت جلد تیرے علاج میں ایسی سریع التاثیر تدبیریں کرونگا جیسا جادو سریع الاثر ہوتا ہے غرض تو خوش و بے فکر اور بے اندیشہ رہ میں تیرے ساتھ ایسا معاملہ کرونگا جیسا بارش چمن کیساتھ کرتی ہے (یعنی پرورش) میں تیری غمخواری کرونگا۔ اب تو مت غم کھا میں تیرے حال پر صد باپ سے زیادہ شفقت کرونگا۔ مگر خبردار اس راز کو کسی سے مت کہنا گو بادشاہ تجھ سے کتنا ہی جستجو کرنا چاہے۔

تا توانی پیش کس مکشائے راز	بر کسے ایں در مکن زنہار باز
چونکہ اسرارت نہاں در دل بود	آں مرادت زود تر حاصل بود
گفت پیغمبر کہ ہر کو سر نہفت	زود گردد با مراد خویش جفت
دانہ چوں اندر زمیں پنہاں شود	سر او سر سبزی بستاں شود
زر و نقرہ گر نبودندے نہاں	پرورش کے یافتندے زیر کاں

(سر مصدر بمعنے پنہاں شدن۔ اوپر حکیم کی نصیحت کا ذکر تھا کہ مریضہ کو اظہار راز سے منع کیا۔ اب مولانا اس مناسبت سے ناظرین کتاب کو مشورہ دیتے ہیں) جہانتک ہوسکے کسی کے روبرو راز مت کھولو (یعنی اپنے دل کی بات کسی سے مت کہو) اور کسی پر یہ دروازہ راز کا کشادہ مت کرو۔ جب تمہارا مافی الضمیر دل ہی میں رہیگا تو وہ مراد جلدی حاصل ہوگی۔ چنانچہ پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس نے اپنے دل کی بات پوشیدہ رکھی وہ اپنی مراد کو جلدی پہنچا ہے (یہ اشارہ اس حدیث کی طرف ہے استعینوا فی الحوائج بالکتمان اب محسوسات میں سے اسکی دو مثالیں دیتے ہیں

کہ دانہ جب زمین میں پوشیدہ ہو جاتا ہے تو اسکا پوشیدہ ہونا سر سبزی باغ کا سبب بن جاتا ہے۔ اسی طرح زر و نقرہ اگر زمین کے اندر نہ ہوتے تو معدن کے اندر کب نشو و نما پاتے ہ؟ علوم طبعیہ میں ثابت ہے کہ اجزاء ارضیہ بخارات ملنے سے چاندی سونا بنتا ہے لیکن یہ سب اجزاء زمین سے باہر نکال لئے جاویں تو چاندی سونا نہیں بنتا۔ زمین کے اندر رہ کر ان کی حقیقت بدلتی ہے۔ بعد تیاری نکالا جاتا ہے ف اس میں اشارہ ہے کہ سالک کو لازم ہے کہ اپنے اسرار و مکشوفات و کیفیات باطنی بجز شیخ کے کسی پر ظاہر نہ کرے۔ ف حافظت سالک از افشاء کیفیت باطنی ۱۲

وعدہ ہائے لطفہائے آں حکیم ‏ ‏ کرد آں رنجور را ایمن ز بیم

(پھر قصہ کیطرف رجوع فرمایا) یعنے حکیم صاحب کے وعدوں اور انکے الطاف نے اس بیمار کو فکر و اندیشہ سے بےخوف کردیا۔

وعدہ ہا باشد حقیقی دل پذیر ‏ ‏ وعدہ ہا باشد مجازی تاسہ گیر
وعدۂ اہل کرم گنج رواں ‏ ‏ وعدۂ نااہل شد رنج رواں
وعدہ ہا باید وفا کردن تمام ‏ ‏ ور نخواہی کرد باشی سرد و خام
وعدہ کردن را وفا باشد بجاں ‏ ‏ تا بہ بینی در قیامت فیض آں

ف فضیلت ایفاء وعدہ ۱۲

(حقیقی صفت وعدہ ہا علیٰ ہذا القیاس مجازی صفت وعدہ ہا) تاسہ بیقراری۔ رواں اول بمعنی رائج ثانی بمعنے جان یہ مقولہ مولانا کا ہے بمناسبت ذکر وعدہ حکیم کے مطلب یہ کہ سچے وعدے دلکو لگتے ہیں اور مجازی یعنی ناراست وعدے طبیعت میں تردد پیدا کرتے ہیں (اشارہ ہے حدیث الصدق طمانینۃ والکذب ریبۃ کی طرف) اہل کرم کا وعدہ خزانہ رائج یعنی خالص ہے (کیونکہ خالص چاندی سونا بازار میں چلتا ہے) نااہل کا وعدہ جان کو مصیبت ہو جاتا ہے وعدے کو پورے طور سے وفا کرنا چاہئے اور اگر ایسا نہ کروگے تو تم سرد و خام شمار کئے جاؤگے۔ وعدے کا جان و دل سے وفا کرنا لائق ہے تاکہ قیامت میں اس کا نفع دیکھو (جب اسکا ثواب ملنے لگے گا) ف وعدہ ہا باشد الخ میں[1] اشارہ ہے کہ شیخ کامل کے وعدے سے طالب کو اطمینان ہوتا ہے خواہ وعدہ تعلیم کا ہو یا بشارات حصول ثمرات کی ہو اور مزور کے وعدے سے قلب کو سکون نہیں ہوتا کیونکہ وہ محض ٹالنا اور دھوکہ دینا ہوتا ہے۔ ف حصول اطمینان از وعدہ شیخ کامل ۱۲

دریافتن آں ولی رنج کنیزک را و عرضہ داشتن رنج و مرض کنیزک را پیش بادشاہ

آں حکیم مہرباں چوں یافت راز ‏ ‏ صورت رنج کنیزک باز یافت
بعد ازاں برخاست عزم شاہ کرد ‏ ‏ شاہ را زاں شمۂ آگاہ کرد

یعنی اس حکیم نے جب حقیقت حال معلوم کرلی اور صورت بیماری کی سمجھ لی وہاں سے اٹھکر بادشاہ کے پاس گئے

[1] عن الحسن بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما قال حفظت من رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم دع ما یریبک الے ما لا یریبک فان الصدق طمانینۃ وان الکذب ریبۃ رواہ الترمذی کذا فی المشکوٰۃ صہ ۲۴۲ ۱۲

اور کسی قدر احوال سے بادشاہ کو بھی آگاہ کر دیا۔

شاہ گفت اکنوں بگو تدبیر چیست — در چنیں غم موجب تاخیر چیست

گفت تدبیر آں بود کاں مرد را — حاضر آریم از پئے ایں درد را

مرو زرگر را بخواں زاں شہر دور — با زر و خلعت بدہ اورا غرور

قاصدے بفرست کا خبارش کند — طالب ایں فضل و ایثارش کند

تا شود محبوب تو خوش دل بدو — گردد آساں ایں ہمہ مشکل بدو

چوں بہ بیند سیم و زر آں بے نوا — بہر زر گردد ز خان و ماں جدا

(غرور۔ فریب۔ اخبار۔ خبر دادن۔ فضل۔ عطا۔ ایثار۔ ترجیح دادن یکے را بر دیگرے۔ مراد انتخاب) یعنی بادشاہ نے کہا کہ اب بتلایئے کیا تدبیر ہو کیونکہ ایسے غم میں تاخیر کا تو کوئی سبب نہیں۔ حکیم نے کہا کہ تدبیر یہی ہے کہ اس شخص کو اس بیماری کے دفع کیلئے حاضر کیا جائے آپ اس زرگر کو اس شہر سے بلوائیے اور مال و خلعت سے اسکو پھسلایئے ایک قاصد بھیجیئے کہ اسکو خبر کرے (کہ بادشاہ بلاتا ہے) اور کہہ سن کر عطیات و انتخاب کا خواہش مند و امیدوار کرے (انتخاب یہ کہ بادشاہ نے سب کاریگروں میں تجکو ہی پسند کیا) تاکہ تمہاری محبوبہ کنیزک اسکے سبب خوشدل ہو جاوے (یعنے اسکے دیکھنے سے ملنے سے) اور یہ مشکل اس کے سبب آسان ہو جاوے (کہ اس کی بیماری زائل ہو جاوے) جب وہ زرگر مفلس مال و دولت دیکھے گا اس کے حاصل کرنے کو اپنے خان و مان سے علٰحدہ ہو کر چلا آوے گا۔

زر خرد را والہ و شیدا کند — خاصہ مفلس را کہ خوش رسوا کند

زر اگرچہ عقل مے آرد و لیک — مرد عاقل باید اورا نیک نیک

(یہ مولانا کا مقولہ ہے کہ مال عقل کو سرگشتہ اور شیفتہ کر دیتا ہے اور خصوصاً مفلس کو اسکی تو بُری گت بناتا ہے (یعنی وہ بہت جلد حرص میں پھنسکر ذلیل و رُسوا ہوتا ہے) اور گو مال و زر عقل کو بھی بڑھاتا ہے مگر ہر شخص کی عقل نہیں بڑھتی بلکہ اسکے لئے بڑے عاقل کی ضرورت ہے کہ روپے کو اچھے موقع پر صرف کرے اور اپنے دین کا معین و خادم اس کو بنا سکے۔ یہ امر بدون علم دین اور ہمت قوی کے میسر نہیں ہوتا۔)

چونکہ سلطاں از حکیم آں را شنید — پند اورا از دل و جاں برگزید

گفت فرمان ترا فرماں کنم — ہرچہ گوئی آنچناں کن آں کنم

جب بادشاہ نے حکیم سے یہ مشورہ سنا تو ان کی نصیحت کو خوشی سے مان لیا اور عرض کیا کہ آپ ہی کے حکم کو حکم اصلی سمجھوں گا، اور جو کچھ ارشاد فرمایئے گا کہ یوں کرو اسی طرح کروں گا۔

فرستادن بادشاہ رسولاں را بہ سمرقند بآوردن زرگر

پس فرستاد آنطرف یک دو رسول ‌ ‌ حاذقان و کافیان بس عدول

تا سمرقند آمدند آں دو امیر ‌ ‌ پیش آں زرگر ز شاہنشہ بشیر

کاے لطیف استاد کامل معرفت ‌ ‌ فاش اندر شہرہا از تو صفت

نک فلاں شہ از برائے زرگری ‌ ‌ اختیارت کرد زیرا مہتری

اینک ایں خلعت بگیر و زر و سیم ‌ ‌ چوں بیائی خاص باشی و ندیم

(نک مخفف اینک۔ زیرا بمعنے زیراکہ بمطلب کہ) بادشاہ نے ایک دو قاصد اسکے بلانیکو بھیجے جوکہ دانا اور اس کام کیلئے کافی اور معتبر تھے یہانتک کہ وہ دونوں اس زرگر کے پاس بادشاہ کیطرف سے خوشخبری لیکر سمرقند آگئے کہ اے زرگر جو تو بہت لطافت سے کام کرتا ہے اور اپنے فن کی معرفت میں کامل استاد ہے اور تمام شہروں میں تیرے اوصاف کی شہرت ہے اسوقت فلاں بادشاہ نے کچھ سونے کا کام بنانیکے لئے تجکو انتخاب اور تجویز کیا ہے کیونکہ تو اس کام میں سب کا سردار ہے فی الحال یہ خلعت اور مال و دولت قبول کر جب وہاں پہنچے گا تو بادشاہ کا خاص مصاحب اور ندیم ہو جائیگا۔ ف شاہنشاہ[1] کا اطلاق مخلوق پر بوجہ حدیث ناجائز ہے یا تو مولانا کو وہ حدیث نہیں پہنچی یا اسکو کراہت تنزیہی پر محمول کیا جیسا کہ بعض علماء اسطرف گئے ہیں ضرورت شعری نے اس کراہت کو رفع کر دیا۔ یا یوں کہا جاوے کہ علی الاطلاق شاہنشاہ کہنا ناجائز ہو اور خاص ملک یا سلطنت کی قید سے جائز ہو مثلاً یہ مراد ہو کہ شاہ شاہان دنیا یا فلاں اقلیم۔ واللہ اعلم

ف حکم اطلاق شاہنشاہ بر مخلوق ۱۲

مرد مال و خلعت و بسیار دید ‌ ‌ غرہ شد از شہر و فرزنداں برید

اندر آمد شادماں در راہ مرد ‌ ‌ بیخبر کاں شاہ قصد جانش کرد

اسپ تازی بر نشست و شاد تاخت ‌ ‌ خونبہائے خویش را خلعت شناخت

اے شدہ اندر سفر با صد رضا ‌ ‌ خود بپائے خویش تا سوء القضا

در خیالش ملک و عز و مہترے ‌ ‌ گفت عزرائیل رو آرے برے

(غرہ فریفتہ۔ از شہر متعلق برید اسپ تازی برائے اسپ تازی رو امر بمعنے برو آرے بمعنے بلے۔ برے صیغہ خطاب از بردن بحذف مفعول اے برے ملک و عز و مہتری را مطلب کہ) اس شخص نے جو بہت سامال و خلعت دیکھا فریفتہ ہو گیا اور زن و فرزند سے جدا ہو کر خوش خوش چلا یہ خبر نہیں کہ بادشاہ نے اسکی جان لینے کا ارادہ کیا ہے

[1] عن ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اخنع الاسماء یوم القیامۃ عند اللہ رجل یسمی ملک الاملاک رواہ البخاری کذا فی المشکوٰۃ مطبوعہ احمدی مجتبائی دہلی ص۴۰۸ ۱۲

غرض گھوڑے پر سوار ہو کر چلا جسکو خلعت سمجھا تھا وہ اسکا خونبہا تھا) کہ وہ دیکر اسکی جان لی جاویگی اسکے بعد مولانا بطور خطاب کے فرماتے ہیں کہ) سفر ہیں اپنی خوشی سے اپنے پاؤں سے مرگ بد کی طرف جا رہا ہے اس کے خیال ہیں حکومت اور عزت اور سرداری بھری ہوئی تھی اور عزرائیل بزبانحال اس سے فرما رہے تھے کہ چل تو سہی ضرور حکومت و عزت حاصل کرے گا (یہ بطور استہزاء کے ہے)

چوں رسید از راہ آں مرد غریب — اندر آوردش بہ پیش شہ طبیب
سوئے شاہنشاہ بردش خوش بناز — تا بسوزد بر سر شمع طراز
شاہ دید او را و بس تعظیم کرد — مخزن زر را بدو تسلیم کرد
پس بفرمودش کہ بر سازد ز زر — از سوار و طوق و خلخال و کمر
ہم ز انواع اوانی بے عدد — کاچناں در بزم شاہنشہ سزد
زر گرفت آں مرد و شد مشغول کار — بے خبر از حالت آں کارزار

غریب مسافر۔ شمع بمعنے معشوق مجازاً۔ طراز نام شہر در چین کہ از خوباں خیزند مراد بہ شمع طراز کنیزک۔ مخزن بمعنی خزانہ۔ سوار کنگن۔ کمر پٹکا۔ اوانی جمع آنیہ برتن۔ کارزار موصوف صفت بمعنے خراب مطلب کہ جب راہ قطع کرکے وہ مرد مسافر پہنچا تو حکیم اسکو بادشاہ کے روبرو لیگئے اور بادشاہ کے پاس سکو نازو انداز سے اسلیے لیگئے کہ اس کنیزک کیلئے سکو فنا کیا جاوے بادشاہ نے اسکی بہت تعظیم و تکریم کی اور سونیکا خزانہ یعنی بہت سا سونا اسکے سپرد کردیا اور فرمائش کی سونے کی چیزیں بناوے کنگن، ہار، پازیب، پٹکا اور طرح طرح کے بیشمار برتن جیسا بزم شاہی کے مناسب حال ہوں غرض وہ سونا لیکر مشغول ہوگیا اور اس حالت زار کی خبر نہ تھی کہ میرے لئے کیا تجویز ہوا ہے ف کوئی شبہ نہ کرے کہ سونے کے برتن کا استعمال تو شرعاً ناجائز ہے جواب یہ ہے کہ اول تو شرائع سابقہ کا حال معلوم نہیں دوسرے مولانا نے مثیلاً ذکر کیا کہ فلاں فلاں چیزیں بنوائی گئیں تیسرے کھانا پینا ان ہیں حرام ہی۔ اگر محض تزئین و تجمل مقصود ہو تو وہ اس حکم ہیں داخل نہیں۔ چنانچہ در بزم سزد اس کا مؤید ہے۔

پس حکیمش گفت کاے سلطان مہ — آں کنیزک را بدیں خواجہ بدہ
تا کنیزک در وصالش خوش شود — آب وصلش دفع آں آتش شود

مہ بمعنے مہتر و سردار۔ یعنی حکیم نے کہا کہ یہ کنیزک (بطور ملک نکاح کے) اس زرگر کو دے دیجئے تاکہ وہ اس کے وصال سے خوش ہو جاوے اور آب وصل سے آتش مفارقت بجھ جاوے۔

شہ بدو بخشید آں مہ روئے را — جفت کرد آں ہر دو صحبت جوئے را
مدت شش ماہ می راندند کام — تا بہ صحت آمد آں دختر تمام

جفت کردن یعنی نکاح کردن یعنی بادشاہ نے وہ کنیز اس زرگر کو دیدی اسطرح سے کہ نکاح کردیا ان دونوں خواہان صحبت کا (کنیزک کا صحبت جو ہونا تو ظاہر ہے اور زرگر کا صحبت جو ہونا اس اعتبار سے ہے کہ مرد کو طبعًا عورت کی طرف رغبت ہوتی ہے تو زرگر کا صحبت جو ہونا عام قاعدہ کے موافق ہوا۔ اور کنیزک کا خاص خاص تعلق کیوجہ سے) غرض چھ ماہ تک کامرانی کرتے رہے حتی کہ وہ بالکل تندرست ہوگئی وصل محبوب سے عاشق کا تندرست ہونا طبی مسئلہ ہے اور جفت کردن کی تفسیر سے اس مقام کے ظاہری اشکالات کہ اگر عاریت تھی تو حرام ہے اگر ہبہ تھا تو اس کے مرنے پر ورثہ کا حق تھا، بادشاہ کو کیسے حلال ہوگئی سب دفع ہوگئے کذا فسرہ مرشدی)

بعد ازاں از بہر او شربت بساخت　تا بخورد و پیش دختر مے گداخت
چوں ز رنجوری جمال او نماند　جان دختر در وبال او نماند
چونکہ زشت و ناخوش و رخ زرد شد　اندک اندک از دل او سرد شد

یعنی اسکے بعد حکیم نے ایک شربت بنایا اور زرگر نے کھانا شروع کیا اسمیں کوئی ایسی چیز تھی کہ اس سے گھلنا شروع ہوا جب بیماری میں حسن و جمال باقی نہ رہا تو کنیزک کی جان اس وبال سے چھوٹ گئی۔ جوں جوں وہ بدشکل اور بدرنگ ہوتا جاتا تھا اس کے دل سے محبت گھٹتی جاتی تھی۔

عشقہائے کز پئے رنگے بود　عشق نبود عاقبت ننگے بود

(یہ مقولہ مولانا کا ہے اوپر ذکر تھا کہ زرگر کے رنگ روپ جاتے رہنے سے عشق کنیزک کا جاتا رہا اسی پر قاعدہ کلیہ ارشاد فرماتے ہیں کہ) جو عشق و محبت محض رنگ روپ پر ہوتا ہے وہ واقع میں عشق نہیں ہوتا، بلکہ محض ننگ ہوتا ہے یعنی جو فوائد عشق کے ہیں وہ اس عشق سے حاصل نہیں ہوتے، بلکہ انجام اس کا حسرت و ندامت ہے جب جب اسکی حقیقت کھلتی ہے اسوقت پچھتاتا ہے کہ میں کس واہیات میں مبتلا تھا۔ کوئی شبہ نہ کرے کہ اوپر اس شعر میں (عاشقی گر زیں سر و گر زاں سر است) فرمایا ہے کہ مجاز موصل حقیقت ہو جاتا ہے اور یہاں اسکے برخلاف فرماتے ہیں　جواب یہ ہے کہ موصل ہونا اسوقت ہے جب اسمیں وہ شرائط ہوں جنکو ہمنے اس شعر کی شرح میں مفصل ذکر کیا ہے۔ چنانچہ اس شعر میں یہ قید (ما را) اسکی طرف مشیر ہے یعنی (ما عارفاں را کہ رعایت شرائط می کنیم) اور مذموم اور موجب حسرت ہونا جسکا یہاں ذکر ہے اس وقت ہے جب اس میں وہ شرائط نہ ہوں۔

کاش کاں ہم ننگ بودے یکسری　تا نرفتی بروے آں بد اوری

(یکسری یکطرفہ و بریک حالت یعنی کامل و دائم داوری حکومت و سختی مراد عذاب۔ مولانا نے اوپر کے شعر میں عشق مجازی کی مذمت فرمائی ہے اب فرماتے ہیں کہ عشق مجازی خالی از شرائط یوں تو علی الاطلاق ہی مذموم ہے مگر اسمیں بھی جو خام و ناپائدار سریع الزوال ہو وہ اور بھی موجب خسران ہے چنانچہ اس واقعہ میں ہوا کہ کنیزک کا عشق

زرگر کیساتھ تھا خام تھا کہ حسن و جمال کے گھٹنے سے گھٹنا شروع ہوا اور اس سے طبیب کو امید ہوئی کہ جب یہ بالکل مسلوب الحسن ہو کر مر جائیگا تو عشق بالکل ہی زائل ہو جائیگا اسیوجہ سے اس نے ہلاکت کی تدبیر کی) اگر اس کا عشق کہ واقعہ میں ننگ تھا مگر کامل و پختہ ہوتا اور روزانہ کم نہوتا تو طبیب اسکے ہلاکت کی کیوں تدبیر کرتا (بلکہ الٹا یہ اندیشہ ہوتا کہ اسکے مرنے سے کنیزک مر جائے اسلئے زرگر کی جان کی حفاظت زیادہ ہوتی اس کے عشق ناقص نے اس کو جلدی ہلاک کیا۔ خلاصہ یہ کہ عشق مجازی مطلقا مذموم اور ناقص اور زیادہ مذموم ہے جس سے غیر کو اس قدر مضرت پہونچی تو خود اس شخص کے حق میں کس قدر مضر ہوگا۔

خون دوید از چشم ہمچوں جوئے او	دشمن جان وے آمد روئے او
دشمن طاؤس آمد پر او	اے بسا شہ را بکشتہ فرّ او

(اسمیں بیان ہے اسکا کہ اسکا حسن اسکے لئے موجب وبال ہو گیا یعنی اسکی آنکھوں سے جو خونفشانی میں مثل نہر کے تھیں خون چلنے لگا (یعنی غم ہلاکت سے رونے لگا) اسکا چہرۂ حسین اسکی جان کا دشمن ہو گیا (کیونکہ اگر وہ حسین نہوتا تو اسکی ہلاکت کیلئے کیوں تدبیر کی جاتی آگے اسکی دو مثالیں بیان فرمائیں کہ جس طرح طاؤس کا دشمن اس کا پر ہے (کہ پر کی وجہ سے اسکا شکار کرتے ہیں) اور جس طرح بہت سے بادشاہوں کو انکی شان و شوکت نے قتل کرایا ہے (کیونکہ یہ شان و شوکت نہ ہوتی تو ان سے کسی کو اندیشہ نہ ہوتا اور ان کے دفع کی فکر نہ کی جاتی)

چونکہ زرگر از مرض بدحال شد	وز گداز شخص او چوں نال شد
گفت من آں آہوم کز ناف من	ریخت ایں صیاد خون صاف من
اے من روباہ صحرا کز کمیں	سر بریدندم برائے پوستیں
اے من آں پیلے کہ زخم پیلباں	ریخت خونم از برائے استخواں
آں کہ کشتستم پئے مادون من	مے نداند کہ نخسپد خون من
برمنست امروز فردا بری ست	خون چو من کس چنیں ضائع کی ست

(شخص جسم، نال ریشۂ قلم) یعنی جب زرگر مرض سے بدحال ہو گیا اور اسکا جسم مضمحل ہو کر مثل ریشۂ قلم کے ہو گیا کہنے لگا کہ میری مثال اس آہو کی سی ہے کہ صیاد نے میری ناف سے میرا خون صاف بہایا اور میری مثال اس صحرائی روباہ کی سی ہے کہ شکاریوں نے کمین سے نکلکر پوستین کیواسطے میرا سر قطع کر دیا ہے۔ اور میری مثال اس ہاتھی کی سی ہے کہ ہڈی کیواسطے زخم پیلبان نے میرا خون کیا ہے جس شخص نے مجکو مجھ سے کمتر کے نفع کیواسطے قتل کیا ہے (یعنی طبیب جسنے مجکو بادشاہ کیواسطے مارا ہے جو درجہ میں مجھ سے کم ہے) اسکو خبر نہیں ہے کہ میرا خون خاموش نہ سووے گا، بلکہ بدلہ لے گا۔ آج مجھ پر ہلاکت ہے کل قاتل پر ہے مجھ جیسے آدمی کا خون کب ضائع جائے گا۔

گرچہ دیوار افگند سایہ دراز — باز گردد سوئے او آں سایہ باز
ایں جہاں کوہست و فعل ما ندا — سوئے ما آید نداہا را صدا

(صدا وہ آواز جو پہاڑ یا گنبد یا کنوئیں میں پکارنیکے وقت پیدا ہوتی ہے مقولہ مولانا کا ہے اس میں اعمال کی پاداش کو دو مثالوں میں بیان کیا ہے۔ ایک مثال یہ کہ جیسے دیوار کا سایہ اول دراز ہوتا ہے پھر سمٹ کر اسی کی طرف لوٹ آتا ہے۔ دوسری مثال یہ کہ عالم مثل کوہ کے ہے اور ہمارا فعل مثل ندا کے ہے ندا کے بعد ضرور صدا پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح ہر فعل پر اس کی جزا مرتب ہوتی ہے۔

ایں بگفت و رفت در دم زیر خاک — آں کنیزک شد ز عشق و رنج پاک
زانکہ عشق مردگاں پائندہ نیست — چونکہ مردہ سوئے ما آئندہ نیست
عشق زندہ در روان و در بصر — ہر دمے باشد ز غنچہ تازہ تر
عشق آں زندہ گزیں کو باقی ست — وز شراب جانفزایت ساقی ست
عشق آں بگزیں کہ جملہ انبیا — یافتند از عشق او کار و کیا
تو مگو ما را بداں شہ بار نیست — با کریماں کارہا دشوار نیست

(در دم فوراً کار و کیا مجموعہ لفظین بمعنی بزرگی و عزو شرف یعنی) وہ زرگر ایسی باتیں جو اوپر مذکور ہوئیں کر کرا کر فوراً مر گیا اور وہ کنیز عشق و مرض سے پاک ہو گئی (اسکے آگے علت بیان فرماتے ہیں کہ) وجہ عشق کے زائل ہونیکی یہ ہے کہ مردوں کے عشق کو بقا نہیں چونکہ مردہ پھر ہمارے پاس آنیوالا نہیں البتہ زندہ کا (یعنی حی قیوم کا) عشق روح اور بصر میں غنچہ کیطرح تازگی بخش ہوتا ہے تو اسی حی و قیوم کا عشق اختیار کرو جو ہمیشہ باقی ہے اور شراب جانفزا اور راحت بخش سے تیرا ساقی ہے (یعنی اپنی محبت کی لذت تجکو چکھاتا ہے) اس کا عشق اختیار کرو جسکے عشق سے تمام انبیاء کو عزت و عظمت نصیب ہوئی اور یوں مت خیال کرنا کہ بھلا ہماری رسائی اس دربار تک کہاں ہے؟ کیونکہ کریموں کا کوئی کام دشوار نہیں ہوتا وگو تم اپنی کوشش سے نہیں پہونچ سکتے مگر وہ کریم ہیں اپنے فضل سے تمکو رسائی عنایت فرما دینگے[1] جیسے حدیث میں ہے من تقرب الی شبراً تقربت الیہ ذراعاً الخ اوپر کے قصہ سے معلوم ہوا کہ عشق مجازی وصل سے یا زوال حسن سے نیز ایسی مفارقت سے جس کے بعد امید وصل کی نہو زائل ہو جاتا ہے جیسے فرمایا ہے چونکہ مردہ سوئے الخ اس سے یہ بھی مفہوم اور لازم ہوتا ہے کہ عشق حقیقی کو کبھی زوال نہیں، نہ وصل سے کیونکہ ہر مقام کا واصل مقام آئندہ کا طالب ہے کیونکہ نہ حسنش غایتے دارد الخ، زوال حسن کا وہاں احتمال ہی نہیں عشق آں زندہ گزیں کو باقی است

[1] ومن تقرب منی ذراعاً تقربت منہ باعاً ومن اتانی یمشی اتیتہ ہرولۃ ومن لقینی بقراب الارض خطیئۃ لا یشرک بی شیئاً لقیتہ بمثلہا مغفرۃ رواہ مسلم کذا فی المشکوٰۃ مطبوعہ مجتبائی دہلی صفحہ ۱۹۶-۱۲

اور نہ ایسی مفارقت ہوتی ہے کہ توقع قرب کی نہ ہو کیونکہ مومن کو یاس نہیں ہوتا اور جسکے لئے یاس وسلب ایمان مقدر ہو اس کو عشق نہیں ہوتا یؤیدہ حدیث اذا خالطہ بشاشتہ القلوب

در بیان آنکہ زہر دادن مرد زرگر را باشارت الٰہی بود نہ بہ ہوائے نفس

کشتن آں مرد بر دست حکیم — نے پئے امید بود و نے ز بیم
او نہ کشتش از برائے طبع شاہ — تا نیامد امر و الہام از الٰہ

اس قصہ میں یہ اشکال تھا کہ حکیم نے زرگر بیگناہ کو شربت میں زہر دیکر قتل کر ڈالا اور بادشاہ نے اس کو گوارا کیا پھر مولانا نے دو پرکے اشعار میں دونوں کو عارف و دیندار ٹھہرایا ہی یہ کیونکر ہو سکتا ہی اسکا جواب دیتے ہیں کہ حکیم کے ہاتھ سے زرگر کا کشتہ ہونا کسی نفسانی غرض سے نہ تھا کہ بادشاہ سے کسی نفع کی امید ہو یا بادشاہ کا خوف اور دباؤ ہو نہ بادشاہ کی طبیعت کی رعایت مقصود تھی بلکہ محض الہام وامر ربانی کی وجہ سے تھا۔

آں پسر را کش خضر ببرید خلق — سر آں را در نیابد عام خلق

(اسکی مثال ایسی ہی کہ) جسطرح خضر علیہ السلام نے اس لڑکے کو قتل کر ڈالا تھا اور اس کی وجہ عام لوگوں کی سمجھ میں نہیں آسکی

ف تحقیق مقام کی یہ ہے کہ ہماری شریعت میں الہام پر عمل کرنا اسوقت جائز ہی جب وہ مخالف حکم شرعی کے نہ ہو ورنہ جائز نہیں۔ غرض جہاں الہام اور وحی میں تعارض ہوتا ہے وحی پر عمل ہوتا ہے اور الہام متروک ہوتا ہے اور شرائع سابقہ میں ظن غالب یہ ہی کہ وحی اور الہام میں جب تعارض وتخالف ہوتا تھا الہام اس وحی کا مخصص بنجاتا ہے یعنی وحی کے حکم عام میں سے یہ موقع خاص جسکی نسبت الہام ہوا ہے مستثنیٰ ہو جاتا تھا اور بقیہ مواقع میں وحی کا حکم باقی رہتا تھا پس الہام کا اثر ان شرائع میں وہ تھا جیسا ہمارے اصول شریعت میں خبر واحد اور قیاس مجتہد کا اثر ہے کہ مخصص نص کا بن سکتا ہے اور ہماری شریعت میں الہام کا مرتبہ ان سب دلائل کے بعد ہے پس وحی سے مثلاً ایک ضابطہ کلیہ ثابت ہوا تھا کہ بلا جرم کسی کو قتل مت کرو اب خضر علیہ السلام کو جب کہ وہ نبی نہوں الہام ہوا کہ بہ مصلحت وحکمت خاص کہ قرآن میں مذکور ہے اس بچہ کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا جاتا ہے اس کو قتل کر دو انھوں نے اسپر عمل کیا۔ اسی طرح ممکن ہے کہ صحت بادشاہ میں عام خلائق کو نفع ہوگا اور ممکن ہے کہ مثل طفل مقتول خضر کے اس زرگر کی کسی آئندہ خرابی کی بھی اطلاع ہوئی ہو اس لئے اس کے قتل کے لئے الہام کیا گیا۔ ہماری شریعت میں ایسا امر ناجائز ہے۔

آنکہ از حق یابد او وحی وخطاب — ہر چہ فرماید بود عین صواب
آنکہ جاں بخشد اگر بکشد رواست — نائب ست و دست او دست خداست

ف ن یعنی ان کاملان سے اولاد غفلت پرگاری ۱۲

ھ رواہ البخاری

اس میں دلیل ہے الہام سے اس قتل کے جائز ہونیکی مطلب یہ کہ یہ تو سب کے نزدیک مسلم ہے کہ جو جان دینے والا ہے (یعنی اللہ تعالیٰ) وہ اگر مار ڈالے تو جائز ہے (جب اللہ تعالےٰ کیلئے یہ فعل جائز ہے اور فعل جائز کو کبھی خود کرتے ہیں کبھی نائب سے کراتے ہیں .... اگر یہ کام نائب سے لے لیا یعنی الہام کر کے اسکو امر فرمایا تو کیا اعتراض ہے۔ اور وہ ولی اللہ تعالیٰ کے نائب تھے اور ان کا فعل مثل فعل خدا کے تھا تو اس میں شبہ نہ کرنا چاہئے دست سے مراد کام ہے مجازاً بوجہ اسکے اکثر کام ہاتھ سے ہوا کرتے ہیں

ہم چو اسماعیل پیشش سر بنہ	شاد و خنداں پیش تیغش جاں بدہ
تا بماند جانت خنداں تا ابد	ہم چو جانِ پاکِ احمد با احد
عاشقاں جامِ فرح آنگہ کشند	کہ بدست خویش خوباں شاں کشند

سر نہادن نفس خود را تسلیم کردن، خوباں معشوقاں، مطلب یہ کہ جب تمکو ولی اللہ کا نائب خداوندی ہونا معلوم ہو گیا تو تمکو چاہئے کہ انکی خدمت میں اپنے کو تسلیم کر دو اور ان کی تیغ ریاضت کے سامنے ہنسی خوشی جان دیدو (جان دینے سے مراد راحت و ہوائے نفسانی کا ترک کرنا ہے) مطلب یہ کہ جو ریاضت و مجاہدہ اصلاح ظاہر و باطن کے متعلق تمکو تعلیم کریں اسکو خوشی سے قبول کرو اور اسپر عمل کرو تاکہ ابدالآباد تک نجات و قرب الٰہی سے خوش رہو جسطرح احمد مجتبےٰ صلے اللہ علیہ وسلم نے احکام الٰہی پر رضا و تسلیم سے عمل فرمایا اور قرب خاص سے محظوظ و مسرور ہیں اور عشاق تو اسوقت خوش ہوتے ہیں کہ انکے معشوق اپنے ہاتھ سے انکو قتل کر ڈالیں (مطلب یہ کہ طالبان الٰہی اسوقت مسرور ہوتے ہیں جبکہ شیوخ کاملین کہ انکے محبوب ہیں ریاضت شاقہ بتلا کر انکے نفسانی تقاضوں کو فنا کر ڈالیں)

شاہ آں خوں از پئے شہوت نکرد	تو رہا کن بدگمانی و نبرد
تو گماں کردی کہ کرد آلودگی	در صفا غش کے ہلد پالودگی
بہر آنست ایں ریاضت ویں جفا	تا بر آرد کورہ از نقرہ جفا
بگذر از ظنِ خطا اے بدگماں	ان بعض الظن اثم را بخواں
بہر آنست امتحان نیک و بد	تا بجوشد بر سر آرد زر زبد
گر نبودے کارش الہامِ الہٰ	او سگے بودے درانندہ نہ شاہ
پاک بود از شہوت و حرص و ہوا	نیک کرد او لیک نیک بدنما

غش بحرکت مراد صفات ذمیمہ پالودگی صاف کردن۔ غش مفعول ہلد۔ پالودگی فاعل ہلد۔ جفا اول بفتح سختی مراد ریاضت، کورہ، آتشدان، جفا ثانی بضم، کدورت و خاشاک کف وغیرہ، کورہ فاعل برآرد۔ جفا مفعول برآرد۔ زبد بفتحتین کف دریا و شیر و جز آں مراد میل کچیل زر فاعل جوشد و آرد۔ زبد مفعول آرد۔ مطلب یہ

کہ بادشاہ نے وہ خون شہوت نفسانی کیلئے نہیں کیا تم بدگمانی اور نزغ کو ترک کرو تھا یا یہ گمان ہوگا کہ اسنے اس فعل میں آلودگی گناہ کی اختیار کی (حالانکہ یہ گمان غلط ہے کیونکہ بادشاہ ریاضت سے تصفیہ کر چکا تھا) اور صفائی میں تصفیہ و ریاضت صفات ذمیمہ کو کب چھوڑتی ہے اسی لئے تو ریاضت و مجاہدہ کیا جاتا ہے (تاکہ اخلاق حمیدہ سے صفات ذمیمہ جدا ہو جاویں جس طرح کوٹھالی چاندی سے میل کو جدا کر دیتی ہے پس پگھلانا مثل ریاضت کے ہے اور میل کا جدا ہونا تصفیہ ہے) سو بدگمانی سے تمکو علیحدہ رہنا چاہیئے اور اللہ تعالےٰ کا ارشاد دیکھنا چاہیئے۔ کہ فرماتے ہیں بلاشک بعضی بدگمانی گناہ ہے نیک و بد کا امتحان (مجاہدات تشریعیہ و تکوینیہ یعنی اختیاریہ و اضطراریہ سے) اسی لئے کیا جاتا ہے کہ (سب جدا جدا معلوم ہو جاویں جس طرح) سونا گرم ہو کر جوش کھاتا ہے اور میل کچیل کو اوپر لے آتا ہے تاکہ نکالکر پھینکدیا جاوے پس اگر اسکا کام الہام کے موافق نہوتا تو وہ سگ نفس پرست ہوتا، بادشاہ کاہے کو ہوتا، واقع میں وہ شہوت و حرص سے بالکل پاک تھا اور اس نے جو کچھ کیا سب اچھا کیا۔ مگر ظاہر میں بیشک بُرا معلوم ہوتا ہے۔

گر خضر در بحر کشتی را شکست		صد درستی در شکست خضر ہست
وہم موسیٰ باہمہ نور و ہنر		شد ازاں محجوب تو بے پر مپر

(وہم مطلق خیال، اسمیں تا بعد ہی ترک اعتراض کی) یعنی دیکھو ظاہر میں خضر علیہ السلام نے کشتی کو توڑا تھا مگر واقع میں اسکی حفاظت کی تھی جیسا قرآن مجید میں مذکور ہے لیکن حضرت موسیٰ علیہ السلام کا خیال باوجود تمامتر علم و معرفت و کمال نبوت کے اسکی وجہ معلوم کرنے سے محجوب رہا، سو تم بے پر مت اڑا کرو (ف اس قصہ سے بعضوں کو شبہ ہو گیا ہے کہ علم باطن علم شریعت سے افضل ہے اسیوجہ سے موسیٰ علیہ السلام کو خضر علیہ السلام کے پاس استفادہ کیلئے بھیجا گیا اور اس علم کے عالی ہونیکی وجہ سے موسیٰ علیہ السلام اسکو نہ سمجھ سکے اور نیز اس سے مستنبط کیا ہے کہ اگر شیخ خلاف شرع کچھ حکم کرے تو مرید کو اسکا اتباع واجب ہے چنانچہ اتباع نہ کرنے ہی سے موسیٰ علیہ السلام جدا کئے گئے۔ سو خوب سمجھ لو کہ یہ سب دعوے باطل ہیں علم باطن کا علم شرع سے افضل ہونا اس قصہ سے ثابت نہیں ہوتا دو وجہ سے اول یہ کہ علم باطن خود ایک شعبہ ہے علم شریعت کا، کیونکہ شریعت نام ہے اصلاح ظاہر و باطن کے طریقہ کے جاننے کا، اصلاح ظاہر یہ کہ اقوال، افعال درست کرے، اصلاح باطن یہ کہ عقائد و اخلاق درست کرے۔ سو یہ سب شریعت نے مفصل طور پر بتلایا ہے اور شریعت اس مجموعہ کا نام ہے جسمیں علم اصلاح ظاہر کو فقہ کہتے ہیں اور علم اصلاح باطن کو تصوف و علم باطن کہتے ہیں، سو جزو کسطرح کل سے افضل ہو سکتا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اس واقعہ میں حضرت خضر علیہ السلام کو جو بعض امور بعیدہ خفیہ کی اطلاع ہو گئی تھی یہ سرے سے وہ علم باطن ہی نہیں جس میں گفتگو ہے بلکہ چند واقعات جزئیہ حالات کونیہ ہیں جنکا انکشاف انکو ہو گیا تھا جسکا حاصل صرف سعد ہے کہ جو چیزیں زماناً یا مکاناً

فائدہ دفع ایں شبہ کہ علم باطن از علم شریعت افضل است ۱۲

بعید تھیں وہ آپکے علم میں قریب ہو گئیں مثلاً بادشاہ مکاناً بعید تھا۔ بچہ کا کفر زماناً بعید تھا خزانہ مکاناً بعید و محجوب تھا سو دور کی چیز کا نزدیک معلوم ہونا علم باطن نہیں، بخلاف علم موسیٰ علیہ السلام کے کہ وہ علوم شرعیہ و معارف الٰہیہ ہیں کہ ظاہر و باطن سب اسکے شعبے ہیں غرض علم خضری کسی طرح علم موسوی سے فائق نہیں رہا موسیٰ علیہ السلام کا انکے پاس بھیجا جانا، وہ صرف اس بنا پر تھا کہ موسیٰ علیہ السلام نے جواب سائل میں آنا اعلم فرمایا تھا جو باعتبار قصد علوم الٰہیہ کے صحیح تھا مگر چونکہ لفظاً کل علوم کو شامل تھا اسلئے اللہ تعالیٰ نے تعلیم احتیاط الفاظ کے لئے تنبیہ فرمائی کہ بعض علوم گو وہ آپکے علوم سے کم ہوں دوسرے کو دیے گئے ہیں آپکو نہیں ملے اسلئے آپکو جواب میں قید لگانا چاہئے تھا۔ اور آپکا نہ سمجھنا ایسا ہی جیسے بڑے کامل کو یہ خبر نہو کہ بیس دوار کیا ہی۔ سو اس واقعہ کا جاننے والا کسیطرح اس کامل سے نہیں بڑھ سکتا، اور جو مسئلہ استنباط کیا ہے وہ بھی غلط ہی اور قیاس مع الفارق، کیونکہ یہاں موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی شہادت سے کامل ہونا خضر علیہ السلام کا معلوم ہو گیا تھا تو یقیناً معلوم تھا کہ ان سے کوئی امر خلاف شرع نہو گا۔ گو اسکی وجہ نہ سمجھنے سے انکار فرمایا مگر پھر بھی سکوت و تسلیم کی گنجائش تھی اور جو شخص خلاف شرع ہو یا دوسرے کو ایسا امر بتلاوے اسکا کامل ہونا ہی خود مشکوک ہو جاویگا۔ پھر یہ کہ حضرت خضر علیہ السلام شریعت موسویہ کے اتباع کے مکلف نہیں تھے ان کی شریعت کچھ اور تھی بخلاف اس وقت کے کہ سب ایک شریعت کے مکلف ہیں اب خلاف کرنیوالے کا اتباع جائز نہیں بس معلوم ہوا کہ یہ سب دعوے سرتاپا غلط ہیں اور اس مقام پر مولانا کا مقصود تفضیل دینا علم خضری کو علم موسوی پر نہیں بلکہ مطلب ہی کہ جب بعض اکابر کو بعض چھوٹے اسرار پر اطلاع نہیں ہوئی تو تم چھوٹے ہو کر بڑوں کے اسرار کا انکار کیوں کرتے ہو؟

آں گلِ سرخست تو خونش مخواں	مست عقلست او تو مجنونش مخواں

یہ مثال ہی کہ بعض امور حسن و قبیح ہمشکل ہوتے ہیں مثلاً گل سرخ اور خون ایک رنگ ہیں مگر پاک ناپاک کا فرق موجود ہے ایک شخص نہایت عاقل ہی کہ نشاط کمال عقل سے ایک قسم کی از خود رفتگی ہی وہ اور مجنوں از خود رفتگی میں یکساں ہیں مگر زمین و آسمان کا فرق ہے۔ صرف اشتباہ صوری سے دونوں کو یکساں سمجھنا غلطی ہے۔

گر بدے خون مسلماں کام او مے بلرزد عرش از مدح شقی[1]	کافرم گر بردے من نام او بدگماں گردد ز مدح متقی

کافرم قسم ہے۔ باقی مطلب ظاہر ہے۔ شعر ثانی کا مصرعۂ اولیٰ حدیث کا مضمون ہے۔

شاہ بود و شاہ بس آگاہ بود	خاص بود و خاصۂ اللہ بود

آگاہ عارف باقی ظاہر ہے۔

[1] عن انس قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم اذا مدح الفاسق غضب الرب تعالےٰ واہتز لہ العرش رواہ البیہقی فی شعب الایمان کذا فی المشکوٰۃ ۱۲

آں کسے را کش چنیں شاہی کُشید　　سوئے تخت و بہترین جاہی کَشید

کشید اول بالضم، کشید ثانی بالفتح اسمیں اشارہ ہی کہ اس قتل میں مقتول کا بھی نفع ہوا جیسا بعض اہل علم نے کہا ہو کہ خضر علیہ السلام کے طفل مقتول کو یہ نفع ہوا کہ بالغ ہو کر کافر ہوتا بلوغ سے پہلے بے گناہ مرگیا جنتی ہوا، کیا عجب کہ زرگر کو بھی اسی قسم کا کوئی نفع ہوا ہو۔ جس کی اطلاع طبیب موصوف کو ہوگی۔

قہر خاصے از برائے لطف عام　　شرع میدارد روا بگذار کام

قہر خاصے مفعول میدارد، بگذار، ترک کن، گام، قدم یعنے در راہ اعتراض گام مزن یہ دوسرا جواب ہے اشکال مذکور کا علے سبیل التنزیل جسکا حاصل یہ کہ دفع ضرر عام کیلئے شریعت محمدیہ بھی ضرر خاص کو روا رکھتی ہے۔ یہاں بادشاہ کا مرنا موجب مضرت عام خلائق ہوتا بوجہ اسکے عادل ہونیکے اسلئے ضرر خاص زرگر تجویز کیا گیا۔ یہ قاعدہ شرعیہ ہدایہ کے کتاب الحجر وغیرہ میں ہے مگر یہاں اس کا چلنا مشکل ہے۔ کیونکہ اتنا بڑا ضرر کہ بلا جرم ظاہری قتل کر دیا جائے، قاعدہ مذکور میں یقیناً داخل نہیں پس جواب اول ہی کافی ہے۔ یہ دوسرا جواب کافی نہ تھا محض سبیل التنزیل تھا اگر مخدوش ہو کچھ حرج نہیں۔

گر نہ دیدے سود او در قہر او　　کے شدے آں لطف مطلق قہر جو

طفل مے لرزد زنیش احتجام　　مادر مشفق ازاں غم شادکام

نیم جاں بستاند و صد جاں دہد　　آنچہ در وہمت نیاید آں دہد

تو قیاس از خویش میگیری و لیک　　دور دور افتادہ بنگر تو نیک

پیشتر آ تا بگویم قصۂ　　بو کہ یابی از بیانم حصۂ

سود او یعنی زرگر، آں لطف مطلق حکیم، بو مخفف بود بمعنے شاید اسمیں رجوع ہی مضمون سابق آنکسے راکش الخ کیطرف، طفل می لرزد مثال ہی مضمون مذکور کی، نیم جاں یعنی جان ضعیف وحقیر وفانی، صد جاں یعنی جان باقی مطلب کہ ظاہر میں موت تھی مگر واقع میں حیات ابدی، اس کے بعد بزرگوں کے حال کو اپنے حال پر قیاس کرنے کی ممانعت اور اس کے متعلق ایک قصہ بیان کرنے کا وعدہ فرماتے ہیں۔

حکایت بقال و طوطی و روغن ریختن طوطی در دکان و اعتراض بقال و خاموش ماندن طوطی

یہ حکایت اوپر کے اس شعر سے مربوط ہے ؎ تو قیاس از خویش می گیری ولیک مقصود اس حکایت سے یہ ہے کہ اہل اللہ کے افعال کو اپنے افعال پر قیاس کرنا غلطی کی بات ہے جس طرح اس طوطی نے اس درویش کو اپنے اوپر قیاس کیا تھا اور مضحکۂ خلائق بنی تھی۔

بود بقالے مر او را طوطیے	خوش نوائے سبز گویا طوطیے
بر دکاں بودے نگہبانِ دکاں	نکتہ گفتے با ہمہ سوداگراں
در خطاب آدمی ناطق بدے	در نوائے طوطیاں حاذق بدے

(بقال بمعنے عطار، کذائی بہار عجم، خوش نوا، خوش آواز، سبز یعنی سبز رنگ) یعنی کسی عطار کے یہاں ایک طوطی تھی جس میں یہ اوصاف تھے کہ دکان پر نگہبانی کے لئے رہا کرتی اور سوداگروں سے باتیں کرتی۔ آدمیوں کی بولی بھی بولتی اور خود طوطیوں کی آواز میں بھی مہارت رکھتی۔

خواجہ روزے سوئے خانہ رفتہ بود	در دکاں طوطی نگہبانی نمود
گربۂ برجست ناگہ از دکاں	بہر موشے طوطیک از بیم جاں
جست از صدر دکاں سوئے گریخت	شیشہائے روغن گل را بریخت

خواجہ، مالک دکان، بہر موشے متعلق برجست، طوطیک مبتدا، جست خبر، از بیم جاں متعلق جست یعنی مالک ایک روز گھر گیا ہوا تھا اور طوطی دکان کی نگہبانی کر رہی تھی دفعۃً کوئی بلی جو ہا پکڑنے دوڑی، طوطی اپنی جگہ سے کہ صدر دکان پر بیٹھی تھی۔ خوف جان سے جست کر کے ایک طرف چلی وہاں روغن گل کے شیشے رکھے تھے، اس کے بازو یا پاؤں لگنے سے سب گر گئے۔

از سوئے خانہ بیامد خواجہ وش	بر دکاں بنشست فارغ خواجہ وش
دید پر روغن دکان و جامہ چرب	بر سرش زد گشت طوطی کل ز ضرب

(خواجہ وش، مانند سردار یعنی گھر سے مالک آیا اور دکان پر بے فکر ہو کر بیٹھ گیا، دیکھتا کیا ہے کہ تمام دکان اور کپڑا جو فرش کے لئے بچھا رکھا تھا سب چکنا ہو رہا ہے۔ قرینہ سے سمجھا کہ یہ طوطی کی حرکت ہے۔ اتنا مارا کہ اس کے سر کے بال اُڑ گئے اور گنجی ہو گئی۔

روزکے چندے سخن کوتاہ کرد	مرد بقال از ندامت آہ کرد
ریش بر میکند و میگفت اے دریغ	کافتاب نعمتم شد زیر میغ
دست من بشکستہ بودے آنزماں	چوں زدم من بر سر آں خوش زباں
ہدیہا میداد ہر درویش را	تا بیابد نطق مرغ خویش را

(روزکے برائے تصغیر یعنی کئی روز تک اس طوطی نے خفا ہو کر بولنا چھوڑ دیا جس سے عطار کو بڑی حسرت اور ندامت ہوئی اپنی ڈاڑھی کے بال نوچتا تھا کہ افسوس میری دکان کی رونق جاتی رہی جس طرح آفتاب بدلی میں جاتا اور زمین کی رونق گھٹ جاتی ہے میرا ہاتھ کیوں نہ ٹوٹ گیا جب میں نے

اس کو مارا تھا، فقرا کو خیر خیرات دیتا تھا تاکہ ان کی برکت سے وہ طوطی بولنے لگے۔

بعد سہ روز و سہ شب حیران و زار	بر دکان بنشستہ بُد نومید وار
باہزاراں غصہ و غم گشتہ جفت	کاے عجب ایں مرغ کے آید بگفت
مینمود آں مرغ را ہر گوں شگفت	وز تعجب لب بدنداں می گرفت
دم بدم می گفت با او ہر سخن	تاکہ باشد اندر آید در سخن
برامید آں کہ مرغ آید بگفت	چشم او را با صور میکرد جفت

جفت، قرین، ہر گوں، ہر قسم، شگفت چیز عجیب، صُوَر، جمع صُورت بمعنے نقش و نگار، یعنی جب تین رات دن اسی طرح گذر گئے عطار اپنی دکان پر حیران و پریشان مایوس بیٹھا ہوا اور غم میں سوچ رہا تھا کہ دیکھئے یہ طوطی کب بولتا ہے ہر قسم کی عجیب و غریب چیزیں اس کو دکھلاتا تھا اور تعجب سے دانتوں میں انگلی دیتا تھا کہ شاید کسی بہانہ بول پڑے اور اس بولنے کی امید میں اس کے روبرو طرح طرح کے نقش و نگار پیش کرتا تھا۔

جولقیے سر برہنہ مے گذشت	باسر بے مو چو پشتِ طاس و طشت
طوطی اندر گفت آمد در زماں	بانگ بر درویش زد کہ اے فلاں
از چہ اے کل باکلاں آمیختی	تو مگر از شیشہ روغن ریختی
از قیاسش خندہ آمد خلق را	کو چو خود پنداشت صاحب دلق را

جولقی، دلق پوش، طاس و طشت ہم معنے۔ یعنی تین روز کے بعد عطار مایوس بیٹھا تھا، اس اثنا میں ایک دلقپوش ننگے سر سامنے سے گذرا جس کے سر پر مطلق بال نہ تھے پشت طاس کی طرح صاف اور درخشاں تھی اس کو دیکھتے ہی طوطی بولا اور پکار کر درویش سے کہا کہ او گنجے تو کس وجہ سے گنجوں میں شامل ہوا؟ معلوم ہوتا ہے کہ تو نے کسی کا روغن گرایا ہوگا۔ لوگوں کو اس کے اس قیاس سے بڑی ہنسی آئی کہ دیکھو اس نے اس دلق پوش کو بھی اپنا جیسا سمجھا کہ یہ بھی روغن گرا کر گنجا ہوا ہوگا۔

کار پاکاں را قیاس از خود مگیر	گرچہ ماند در نوشتن شیر و شیر
جملہ عالم زیں سبب گمراہ شد	کم کسے ز ابدال حق آگاہ شد
اشقیا را دیدۂ بینا نبود	نیک و بد در دیدہ شاں یکساں نمود
ہمسری با انبیا برداشتند	اولیا را ہمچو خود پنداشتند
گفت اینک ما بشر ایشاں بشر	ما و ایشاں بستۂ خوابیم و خور

این ندانستند ایشاں از عمٰی　　ہست فرقے درمیاں بے انتہا

(شیر، دودھ، سیر لہسن، ابدال قسمے از اولیاء اللہ کہ در عدد چہل باشند چوں یکے از ایشاں میرد دیگرے بجائے او قائم شود مراد مطلق اولیاء اللہ مجازاً از قبیل اطلاق مقید بر مطلق. عمٰی، کوری) مطلب یہ کہ بزرگوں کے افعال کو اپنے اوپر قیاس مت کرو اگرچہ ظاہر میں دونوں فعل یکساں ہوں جسطرح شیر و سیر لکھنے میں یکساں ہیں اکثر لوگ اسی وجہ سے خراب ہو گئے ہیں کہ اولیاء اللہ کے حالات سے کم واقف ہوتے ہیں۔ شقی لوگوں کو دیدۂ بینا میسر نہ ہوا اچھے بُرے انکی نظر میں یکساں نظر آتے تھے اسی وجہ سے حضرات انبیاء علیہم السلام سے ہمسری کا دعویٰ کیا انبیاء کرام کو مثل اپنے سمجھا اور کہنے لگے کہ ہم بھی بشر ہیں یہ انبیاء بھی بشر ہیں ہم اور یہ دونوں خواب و خورش کے مقید ہیں (چنانچہ قرآن مجید میں ہے قالوا ما انتم الا بشر مثلنا الآیۃ مالھٰذا الرسول یاکل الطعام الآیۃ) یہ انکو کوری دل سے نظر نہ آیا کہ دونوں کے درمیان بے انتہا فرق ہے۔

ہر دو یک گل خورد زنبور و نحل　　لیک زیں شد نیش و زاں دیگر عسل
ہر دو گوں آہو گیا خوردند و آب　　زیں یکے سرگیں شد و زاں مشکِ ناب
ہر دو نے خوردند از یک آبخور　　آں یکے خالی و آں پُر از شکر
صد ہزاراں ایں چنیں اشباہ بیں　　فرقِ شاں ہفتاد سالہ راہ بیں

یہ چند مثالیں ہیں مضمون بالا کی مثال اول دونوں قسم کے زنبور ایک ہی قسم کے پھول چوستے ہیں یعنی جسطرح ایک کی غذا ہے وہی دوسرے کی مگر ایک سے صرف نیش پیدا ہوتا ہے اور دوسرے سے شہد بھی نکلتا ہے، دوسری مثال دونوں قسم کے آہو یہی گھاس اور پانی کھاتے پیتے ہیں ایک سے صرف سرگیں پیدا ہوتا ہے اور دوسرے سے مشک خالص حاصل ہوتا ہے۔ تیسری مثال دونوں قسم کے نے ایک ہی گھاٹ سے پانی پیتے ہیں مگر ایک تو خالی یعنی نرکل اور دوسری شکر سے پُر ہوتی ہے۔ یعنی نیشکر۔ اسی طرح لاکھوں نظائر دیکھ لو اور ان میں بہت سا فرق ملاحظہ کرلو۔ خلاصہ یہ کہ دو چیزوں کے کسی ایک امر میں شریک ہونے سے ان میں دوسرے وجوہ تفاوت کے زائل نہیں ہو جاتے۔

ایں خورد گردد پلیدی زو جدا　　واں خورد گردد ہمہ نور خدا
ایں خورد زاید ہمہ بخل و حسد　　واں خورد زاید ہمہ عشق احد

یعنی اسیطرح سمجھو کہ اشقیاء اور اتقیاء میں بہت بڑا فرق ہے ایک کھاتا ہے تو اس سے پلیدی و بخل و حسد پیدا ہوتا ہے اور دوسرا کھاتا ہے تو اس سے تمام تر نور خدا یعنی عشق الٰہی پیدا ہوتا ہے۔

ایں زمین پاک واں شورہ است و بد　　ایں فرشتہ پاک آں دیو است و دد

ہر دو صورت گر بہم ماند رواست	آب تلخ و آب شیریں را صفاست
جز کہ صاحبذوق نشناسد شراب	او شناسد آب خوش از شورہ آب
جز کہ صاحبذوق نشناسد طعوم	شہد را نا خوردہ کے داند زموم

اسمیں شقی اور تقی کے فرق کا بیان ہے کہ ایک تو مثل پاکیزہ زمین کے ہے یعنی تقی اور دوسرا مثل زمین شور کے ہے یعنی شقی اور اسیطرح ایک مانند فرشتہ کے ہے یعنی تقی دوسرا مثل شیطان و درندہ کے ہے یعنی شقی اس تفاوت کے ساتھ بھی اگر ظاہرا دونوں میں مشابہت ہو تو ممکن ہے۔ دیکھو آب شور اور آب شیریں میں کتنا فرق ہے مگر ظاہرا صفائی کی صفت دونوں میں ہے اس فرق معنوی کو ہر شخص نہیں سمجھتا۔ مثلاً پینے کی چیزوں کو وہی پہچانے گا جسکی قوت ذائقہ درست ہو اسی کو تمیز ہوگی کہ یہ شیریں پانی ہے اور یہ شور اسی طرح مزوں کے تفاوت کو وہی پہچانے گا جس کی قوت ذائقہ صحیح ہو۔ اسی طرح شہد اور موم کے مزے کے فرق کو بے کھائے کب سمجھ سکتا ہے۔ حاصل یہ کہ اسی طرح جب تک ذوق باطنی صحیح نہ ہو نیک و بد میں (جب کہ وہ ظاہر میں تشابہ اور مشتبہ ہوں) امتیاز نہیں ہو سکتا۔

سحر را با معجزہ کردہ قیاس	ہر دو را بر مکر پندارد اساس
ساحراں با موسیٰ از استیزہ ہا	بر گرفتہ چوں عصائے او عصا
زیں عصا تا آں عصا فرقیست ژرف	زیں عمل تا آں عمل راہے شگرف
لعنۃ اللہ ایں عمل را در قفا	رحمۃ اللہ آں عمل را در وفا

ژرف عمیق۔ شگرف قوی۔ اسمیں ظاہر پرستوں کی غلطی کا بیان ہے اور شعر بالا ہمسری با انبیاء برداشتند الخ کی طرف عود ہے یعنی سحر اور معجزہ کو فرعون نے یکساں سمجھا اور دونوں کو مکر اور نظر بندی پر مبنی قرار دیا (چنانچہ قرآن مجید میں ہے ان ہٰذا لساحر علیم۔ اسی طرح ساحران فرعون موسیٰ علیہ السلام کے روبرو مقابلے کے لئے انکے عصا کی طرح عصا لائے تھے۔ حالانکہ دونوں عصاؤں میں بڑا عمیق فرق تھا اور عمل ساحرین سے عمل موسوی تک مسافت بعید ہے عمل ساحرین کے پیچھے پیچھے اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے اور عمل موسوی کے ساتھ ساتھ اللہ کی رحمت ہے چونکہ انھوں نے حکم الٰہی کا ایفاء کیا کہ عصا ڈالنے کا ان کو حکم ہوا تھا چنانچہ قرآن مجید میں ہے۔ واوحینا الیٰ موسےٰ ان الق عصاک۔

کافراں اندر مرے بوزینہ طبع	آفتے آمد درون سینہ طبع
ہر چہ مردم می کند بوزینہ ہم	آں کند کز مرد بیند دمبدم
او گماں بردہ کہ من کردم چو او	فرق را کے داند آں استیزہ رو

ایں کنند از مرو آں بہر ستیز	بر سر استیزہ رویاں خاک ریز

مرے امالہ مرار کا بمعنے مقابلہ طبع اول بمعنے طبیعت، طبع ثانی بمعنے مُہر مراد مُہر گمراہی اسمیں تفصیل ہی مضمون بالا کی یعنے کفار مسلمانوں کے ساتھ اعمال میں مقابلہ کرنیکے بارہ میں بوزینہ کی خاصیت رکھتے ہیں پھر جملۂ معترضہ کے طور پر فرماتے ہیں کہ قلب پر گمراہی کی مہر لگ جانا بھی انسان کے سینہ میں بڑی آفت ہی کہ اس سے کبھی حقیقت تک نگاہ نہیں پہنچتی اور صرف براہ عناد و مقابلہ نقلیں کرنیسے کیا ہوتا ہے۔ یوں تو جو آدمی کرتا ہے بندر بھی کیا کرتا ہے اور گمان کرتا ہے کہ میں نے بھی آدمی کے مثل کام کر لیا، اور جو دونوں کاموں میں فرق ہے اسکو وہ کب سمجھ سکتا ہے، حالانکہ ان میں بڑا فرق ہے کہ انسان تو حکم کی وجہ سے کرتا ہے یعنی شرع کے حکم سے یا عقل و مصلحت کے حکم سے خواہ وہ مصلحت شرع کے موافق ہو یا مخالف ہو، بہر حال وہ کسی نفع دینی یا دنیوی کو سوچ کر کرتا ہے اور بندر کے فعل میں کوئی مصلحت نہیں صرف انسان کی نقل ہی کرنا مقصود ہے اسکے بعد فرماتے ہیں کہ ایسے ضدی لوگوں کے منہ پر خاک ڈالو خلاصہ یہ ہے کہ اسی طرح اوصاف حمیدہ اور اوصاف ذمیمہ بظاہر یکساں نظر آتے ہیں مگر معنی اور حقیقت میں بے انتہا فرق ہوتا ہے۔

آں منافق با موافق در نماز	از پے استیزہ آید نے نیاز
در نماز و روزہ و حج و زکوات	با منافق مومناں در برد و مات
مومناں را برد باشد عاقبت	بر منافق مات اندر آخرت
گرچہ ہر دو بر سر یک بازیند	لیک باہم مروزی و رازی اند
ہر یکے سوے مقام خود روند	ہر یکے بر وفق نام خود روند

برد جیت، مات ہار، مروزی منسوب بمرو خلاف قیاس از خراسان جانب مشرق رازی منسوب بہ رے برخلاف قیاس از عراق جانب مغرب، کافروں کو جو بندر کیساتھ تشبیہ دیگئی تھی اوپر تو مشبہ بہ کا بیان تھا ان اشعار میں مشبہ کا بیان ہے کہ منافق اہل اسلام کے ساتھ مقابلہ کرنیکے واسطے نماز روزہ وغیرہ کرتے تھے اور کبھی مسلمان بڑھ جاتے تھے اور کبھی منافقین لیکن انجام کار آخرت میں مسلمانوں کی جیت اور منافقین کی ہار ہو جاویگی گو اسوقت ایک ہی طرح کا کام کر رہے ہیں لیکن واقع میں بعد المشرقین ہے مومن جنت میں چلے جاوینگے اور منافق دوزخ میں جاوینگے جیسا شریعت نے انکو لقب دیا ہے ویسا ہی انکے ساتھ معاملہ ہوگا۔ ف۔ یہ مطلب نہیں کہ نام اسکی علت ہے کیونکہ نام تو لفظ ظاہر ہے اور ظاہر کا غیر معتد بہ ہونا بیان فرما رہے ہیں بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ لفظ علامت ہے اس فرق معنوی کی جسکو منطقی دلیل انی کہتے ہیں اور نفی کر رہے ہیں ظاہر کے دلیل لمی ہونیکی پس تعارض نہ رہا۔

مومنش خوانیش جانش خوش شود	در منافق تند و پر آتش شود

نام آں محبوب از ذات وے است
نام ایں مبغوض ز آفات وے است
میم و واؤ میم و نون تشریف نیست
لفظ مومن جز پے تعریف نیست
گر منافق خوانیش ایں نام دوں
ہم چو کژدم مے خلد در اندروں
گر نہ ایں نام اشتقاق دوزخ است
پس چرا دروی مذاقِ دوزخ است

(تشریف بزرگی، تعریف شناخت کردن، ایں نام دوں مبتدا میخلد خبر، دوزخ اول عقائد و اخلاق ذمیمہ کہ موجب دوزخ است دوزخ ثانی بمعنے مشہور، ان اشعار میں بیان ہے معانی و حقائق کے معتبر ہونے کا یعنے حقیقت اور معنے میں اسقدر تاثیر ہے کہ اسکے تعلق اور تلبس سے لفظوں میں بھی جو بے اثر اور محض ناقابل اعتبار ہیں اثر آجاتا ہے چنانچہ کسی کو مومن کہیے خوش ہو جاتا ہے، منافق کہیے ناراض ہو جاتا ہے آگے تصریح فرمادی کہ یہ اثر خود لفظوں میں نہیں بلکہ معنی کی وجہ سے ہے چنانچہ ارشاد ہے کہ مومن کا نام یعنی لفظ مؤمن جو محبوب ہے وہ مومن کی ذات یعنی اسکے صفات حقیقیہ کیوجہ سے ہے (یعنی اصل میں وہ صفات حمیدہ محبوب ہیں اور صفات ذمیمہ مبغوض ہیں لفظ مومن و منافق ان اوصاف پر دلالت کرنیکی وجہ سے محبوب و مبغوض ہو گیا ہے) لفظ مومن کے اجزاء تو صرف یہ حروف ہیں (م دم ن) سو ان میں کونسی بزرگی ہے، تو یہ صرف شناخت اور امتیاز کے لئے ہے جو کچھ بزرگی ہے اسکے مدلول میں ہے کہ وہ صفت کمال ہے اسی طرح کسی کو منافق کہنے میں جو دلمیں خلش اور ناگواری ہوتی ہے اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ یہ نام دوزخ سے مشتق ہے یعنی صفات ذمیمہ سے (جو کہ اسباب دوزخ کے ہیں) یہ لقب پیدا ہوا ہے کہ ان صفات پر دلالت کرنے کے لیے وضع ہوا ہے۔ اسی لیے اس میں دوزخ کا مذاق ہے کہ اس کے سننے سے حرارت غصے کی پیدا ہوتی ہے)

زشتی ایں نام بد از حرف نیست
تلخی آں آب بحر از ظرف نیست

اسمیں تصریح ہے کہ اثر حروف و الفاظ کا نہیں بلکہ معنی کا ہے دوسرے مصرعہ میں اس کی مثال ہے الفاظ کو ظرف سے اور معنی کو آب سے تشبیہ دینے میں علاقہ یہ ہے کہ جس طرح آب مقصود ہوا اور ظرف تابع اسی طرح معنی مقصود ہے اور لفظ تابع خلاصہ یہ کہ بحر یعنی سمندر کا پانی خود تلخ ہوتا ہے برتن سے اس میں تلخی نہیں آتی اسی طرح معنی قبیح خود قبیح ہیں الفاظ سے اس میں قبح نہیں آیا۔

حرف ظرف آمد درو معنے چو آب
بحر معنے عندہ ام الکتاب
بحر تلخ و بحر شیریں ہمعناں
درمیاں شاں برزخ لا یبغیاں
داں کہ ایں ہر دو زیک اصلے رواں
برگزر زیں ہر دو رو تا اصل آں

مصرع اولی مضمون سابق کا تتمہ ہے اسمیں تحقیق ہے تشبیہ کی جیسا ہمنے تقریر کردی ہے دوسرے مصرع میں

مولانا مضمون سابق سے توحید کیطرف منتقل ہو گئے جیسا کہ اکثر مولانا کی عادت اس کتاب میں ہی کہ تھوڑی مناسبت سے توحید کا بیان کرنے لگتے ہیں کیونکہ مولانا پر یہ مذاق بہت غالب ہے یہاں چونکہ اوپر معانی و صفات کا بیان تھا اور اللہ تعالیٰ خالق معانی ہیں اس مناسبت سے توحید کا مضمون بیان فرمانے لگے کہ دریائے معانی وہ ذات ہے جسکے پاس ام الکتاب ہے یعنی ذات حق کو دریا مجازاً واستعارۃً اس علاقہ سے کہدیا کہ جسطرح دریا تمام نہروں اور چشموں کا مبدأ و معاد ہی بوجہ اسکے کہ بخارات دریا سے بسبب تمازت آفتاب کے بلند ہوکر پانی بن کر برستے ہیں پھر اکثر پانی بن کر دریا میں جا ملتا ہی اسیطرح ذات حق مبدئ معید تمام اشیاء اعیان و معانی کی ہے اور ام الکتاب اسکے پاس ہونا منصوص قرآنی ہے خلاصہ یہ کہ معانی مصنوعہ سے ذات صانع پر استدلال کرکے مصنوعات سے اپنے خیال کو صانع کیطرف پہنچاؤ اور انکی قدرت کی نیرنگیاں دیکھو کہ کیسے کیسے معانی بنائے اور انمیں کیا اختلاف اور تمائز رکھا۔ آگے فرماتے ہیں کہ بحر تلخ یعنی اوصاف ذمیمہ اور بحر شیریں یعنی اوصاف حمیدہ دونوں برابر جاری ہیں یعنی بعض اوقات بظاہر یکساں معلوم ہوتے ہیں اور انمیں اشتباہ واقع ہو جاتا ہے مثلاً سخاوت اور اسراف باہم، بخل و کفایت باہم، بغض فی اللہ و غضب نفسانی باہم، تواضع و تذلل باہم، تکبر و علو ہمت باہم، خوش خلقی و مداہنت باہم، حلم و بے حمیتی باہم، مشتبہ و ملتبس ہیں مگر انمیں ایک ایسا پردہ حائل ہی جسکی وجہ سے باہم مختلط اور مشتبہ نہیں ہونے پاتے وہ برزخ ہر ایک کے آثار و خواص ہیں جنکی وجہ سے مشتبہ چیزیں باہم ممتاز ہو جاتی ہیں مثلاً سخاوت کے آثار ہیں دوسرونکے نفع کا زیادہ اہتمام کرنا، اسراف کے آثار ہیں اپنی ہوائے نفسانی کا زیادہ اہتمام کرنا پس گو زیادہ خرچ کرنا دونوں میں مشترک ہے مگر اس فرق سے دونوں میں امتیاز ہو جاویگا، اسی طرح باقی صفات میں فرق ہے پس اس شعر میں بھی وہی مضمون ہی کہ دو چیزوں کے بظاہر یکساں ہونے سے دھوکہ نہ کھانا چاہیے، آگے پھر توحید کی طرف رجوع کیا کہ یہ دونوں دریائے تلخ و شیریں ایک اصل سے رواں ہیں تم ان سے گذر کر اصل کو دیکھو کہ ذات حق ہے، ذات حق کو ان اوصاف کی اصل استعارۃً اس اعتبار سے کہا گیا کہ اصل کے معنی دلیل مثبت کے بھی آتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان دونوں چیزوں کے ثابت اور پیدا کرنیوالے ہیں گو دلیل اور خالق کے مثبت ہونے میں تفاوت ہے۔ و نیز اصل علت فاعلی کو بھی کہتے ہیں اور علت فاعلی ہونا حق تعالیٰ کا ظاہر ہی ہے اور دوسرے معنی اصل کے یعنی مادہ، یا قاعدہ کلیہ، یا راجح یہاں مراد لینا محال و غلط ہے۔

زر قلب و زر نیکو در عیار — بے محک هرگز نه داری اعتبار
هر کرا در جاں خدا بنهد محک — مر یقیں را باز داند او ز شک
آنکه گفت استفت قلبک مصطفا — آں کسے داند که پر بود از وفا
در دهانِ زنده خاشاکے جهد — آں که آرامد که بیرونش نهد

	در ہزاراں لقمہ یک خاشاک خورد	چوں در آمد حس زندہ پے بہ برد	

قلب کھوٹا، عیار پرکھنا، محک کسوٹی، اسمیں رجوع ہے مضمون سابق کی طرف مطلب یہ کہ اوصاف ذمیمہ وحمیدہ کی مثال کھوٹے کھرے سونے کی سی ہے کہ دیکھنے میں یکساں ہیں اور واقع میں بڑا تفاوت ہے مگر اسکے پرکھنے کیلئے کسوٹی کی ضرورت ہے اسی طرح اوصاف حمیدہ وذمیمہ کی پہچان کیلئے نوربصیرت کی حاجت ہے جس کی جسان میں اللہ تعالے امحک یعنی نوربصیرت رکھدیتے ہیں وہ شخص یقین اور شک میں یعنی ان اوصاف حمیدہ میں جنسے نوریقین پیدا ہوا ور ان اوصاف ذمیمہ میں جن سے ظلمت شک حاصل ہو، یا جو اوصاف یقین سے سرزد ہوں اور جو اوصاف شک سے صادر ہوئے ہوں انہیں تمیز کرلیتا ہے آگے فرماتے ہیں کہ یہ جو حدیث[1] میں آیا ہو استفت قلبک (یعنی جن امور میں اشتباہ واقع ہوا اور کوئی شرعی واضح دلیل اس حکم کی تحقیق کرنے پر بھی نہ ملے اسمیں اپنے قلب سے دریافت کرلیا کرو اور اسکے موافق عمل کیا کرو) سو یہ ہر شخص کیلئے نہیں بلکہ اس شخص کے حق میں ہے جو فنا سے پر ہو یعنی عہد خداوندی اُسنے پورے کئے ہوں اور احکام الٰہی کا پابند ہوا اور اس سے اسکو نوربصیرت عطا ہوا ہو اس شخص کا قلب ایسا سلیم ہو جاتا ہے کہ اسکا فتویٰ ایسے امور میں قابل اعتبار ہوتا ہے آگے مثال دیتے ہیں کہ نوربصیرت سے جو امور مشتبہ کی پہچان ہو جاتی ہے اسکی ایسی مثال ہے جیسے زندہ آدمی کے منہ میں کھانے وغیرہ کے ساتھ کوئی تنکا چلا جائے تو اسکے نکالے بغیر اسے آرام نہ ہوگا اسلئے کہ اسکی قوت حسیہ زندہ کی قوت حسیہ ہو فوراً مطلع ہو جاویگا اسیطرح چونکہ اہل بصیرت کو حیات معنویہ حاصل ہے وہ اپنے حواس معنوی سے امور مشتبہ میں امتیاز کرلیتے ہیں۔

	حسّ دنیا نردبان ایں جہاں	حسّ عقبیٰ نردبان آسماں	
	صحت ایں حس بجوئید از طبیب	صحت آں حس بجوئید از حبیب	
	صحت ایں حس ز معموری تن	صحت آں حس ز تخریب بدن	

حبیب بمعنے محبوب مراد مرشد کامل اوپر ذکر فرمایا ہی کہ امور محسوسہ میں حس ظاہری سے امتیاز ہوتا ہی اور امور معنویہ میں حس معنوی سے امتیاز ہوتا ہے، ان اشعار میں اس مضمون کا تتمہ ہے اور حس معنوی کی فضیلت اور اسکے تحصیل کا طریقہ بیان کرنا مقصود ہے، ارشاد فرماتے ہیں کہ حس دنیا تو عالم سفلی کے معلومات حاصل کرنیکا ذریعہ ہے اور حس عقبےٰ یعنی حس معنوی (نور معرفت) عالم علوی کے اسرار معلوم کرنیکا ذریعہ اگر اس حس جسمانی کو درست کرنا چاہتے ہو تو طبیب سے رجوع کرو اور اُس حس روحانی کی ترقی منظور ہو تو مرشد کامل سے رجوع کرو اسیکا تتمہ فرماتے ہیں کہ حس جسمانی کی صحت تو بدن کی درستی سے ہوتی ہے اور حس روحانی کی صحت بدن کی تخریب سے ہوتی ہے

[1] عن وابصۃ بن معبد ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال یا وابصۃ جئت تسأل عن البر والاثم قلت نعم فجمع اصابعہ فضرب بہا صدرہ وقال استفت نفسک استفت قلبک ثلثا البر ما اطمأنت الیہ النفس واطمان الیہ القلب والاثم ما تردد فی الصدر وان افتاک الناس (رواہ احمد کذا فی المشکوٰۃ) ۱۲

خلاصہ یہ کہ نور معرفت حاصل کرو اور اسکے حاصل کرنے کیلئے شیخ کامل کی خدمت میں رجوع کرو اور وہ جو کچھ ریاضات شاقہ و ترک ہوائے نفسانی و تقلیل لذات تجویز فرماویں گو اس میں تمہارا جسمانی ضرر ہو اس کو گوارا کرو تب وہ نور معرفت نصیب ہوگا جس سے نیک و بد اور خواص و عوام میں فرق کر سکو گے۔

شاہ جاں مر جسم را ویراں کند	بعد ویرانیش آباداں کند
اے خنک جانی کہ در عشق مآل	بذل کرد او خانمان و ملک و مال
کرد ویراں خانہ بہر گنج زر	وز ہماں گنجش کند معمور تر
آب را برید و جو را پاک کرد	بعد ازاں در جو رواں کرد آبخورد
پوست را بشگافت پیکاں را کشید	پوست تازہ بعد ازانش بر دمید
قلعہ ویراں کرد و از کافر ستد	بعد ازاں برساختش صد برج و سد

آبخور چشمہ۔ سد دیوار۔ ان اشعار میں ہمت بڑھاتے ہیں کہ ریاضات و مجاہدات سے جو لذات نفسانی و شہوات جسمانی کی تقلیل یا مضرت ہوگی اس سے ڈرنا نہ چاہئے کیونکہ اس سے اچھا اسکا ثمرہ میسر ہوگا کہ روحانی حیات و قوت نصیب ہوگی اگر فنائے جسم سے بقائے روح کا ثمرہ ملے تو کیا ضرر ہے اسلئے ارشاد فرماتے ہیں کہ شاہ جان (مالک روح یعنی حقتعالی) اول جسم کو ویران کریگا (ریاضات و مجاہدات سے جو حسب امر خداوندی مرشد نے بتلائے ہیں) پھر ویرانی کے بعد اسکو آباد کریگا (یہ آبادی معنوی ہے) یعنی روحانی حیات نصیب ہوگی جس سے اس بدن کو بھی حقیقی آبادی نصیب ہوتی ہے کیونکہ حیات روحانی کی بدولت نجات و نعمائے جنت و قرب الٰہی میسر ہوتا ہے اور ان نعمتوں کا حصول اسی بدن سے ہوگا۔ چنانچہ اہل حق کا مذہب ہے کہ آخرت میں اسی بدن سے محشور ہوں گے اس کے بعد فرماتے ہیں کہ وہ جان یعنی وہ شخص بہت اچھا ہے جو ثمرۂ آئندہ (نعمت باقی) کے عشق (و طلب) میں اپنا دنیوی سامان خرچ کر ڈالے اور بعض نسخوں میں عشق حال ہے مراد اس سے حال باطنی ہوگا۔ اسکا بھی مطلب اسی کے قریب قریب ہے۔ آگے چند مثالیں ہیں ویرانی بدن اور آبادی روح کی۔ مثال اول کوئی شخص تحقیق کر کے کہ اس گھر کے نیچے خزانہ ہے اس گھر کو کھود ڈالے پھر وہ خزانہ نکالکر اسی سے اس گھر کو از سر نو تعمیر اور آباد کرے مثال ثانی نہر کا پانی برائے چندے بند کر کے اسکو صاف و درست کر دیا پھر اوپر سے پانی جاری کر دیا مثال ثالث کسی شخص کے بدن میں پیکان یعنی تیر کا لوہا جا بیٹھا اور ویسے نہیں نکلتا آخر کھال میں شگاف دینا پڑا جب اسکو نکالا گو اسوقت تکلیف اور کھال کا نقصان ہوا مگر اسکے بعد تازہ پوست اور جم آیا۔ مثال رابع کوئی قلعہ کسی کافر کے قبضہ میں ہے محاصرہ کیوقت اسکو منجنیق یا توپ گولہ سے توڑ پھوڑ کر اندر گھسے اور غنیم کو قتل کر کے اسپر قبضہ کیا بعد مقبوض ہو جانیکے پھر صدہا برج اور دیواریں بنادیں حاصل یہ کہ ان سب مثالوں میں دیکھو کہ سر دست

صریح مضرت اور نقصان گوارا کیا گیا اور جو انجام سے بیخبر ہے وہ ضرور اس مضرت سے تنگدل ہوگا مگر چونکہ اس مضرت و ویرانی میں سراسر مصلحت ہے کہ ایک فساد کو دفع کرکے سابق سے اچھی آبادی اور رونق ہو جاوے گی اسلئے نفع آئندہ کیلئے ضرر حال کو گوارا کر لیا۔ یہی حالت ویرانیٔ بدن کی ہے کہ اس کا انجام آبادیٔ رُوح ہے تو عاقل کو لازم ہے کہ اس سے تنگدل نہو بلکہ بخوشی اسکو گوارا اور اختیار کرے۔ ف۔ اس مقام پر دو امر سمجھنے کے قابل ہیں اوّل یہ کہ منافع نفس دو قسم کے ہیں ایک[1] حقوق، دوسرے[2] حظوظ، سو مجاہدہ و ریاضت میں حظوظ کی تقلیل یا ترک کرایا جاتا ہے اور حقوق کو ضائع نہیں کیا جاتا کہ یہ خلاف سنت بھی ہے۔ حدیث[1] میں ہے ان لنفسک علیک حقًا اور مضر باطن بھی ہے کیونکہ اس سے ضعف بڑھ جاتا ہے صحت میں خلل پڑتا ہے پھر ضروری عبادات و اشغال سے بھی عاجز ہو جاتا ہے اسلئے ترقی باطنی سے محروم رہتا ہے۔ دوسرا امر یہ ہے کہ بزرگوں نے جو ریاضات و مجاہدات میں ترک لذات کیا ہے وہ بطور علاج کیا ہے جیسے کوئی ظاہری مریض بطور پرہیز کے کوئی قوی غذا چھوڑ دیتا ہے کہ مضر ہوگی، اسکو عبادت و موجب قرب الٰہی نہیں سمجھتا اب ان پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا کہ یہ بدعت ہے۔ قال اللہ تعالیٰ لاتحرموا طیبات ما احل اللہ لکم ولا تعتدوا، کیونکہ بدعت اسوقت ہے جب بطور تقرب ہو، ورنہ خود ابن عباسؓ کی روایت[2] ہے من الاسراف ان تاکل کل ما اشتہیت، پس مقصود ان حضرات کا یہ تھا کہ تکثیر لذات سے نفس کی قوت بہیمیہ کو غلبہ ہوتا ہے اور طاعات میں سستی و کاہلی یا معاصی کا تقاضا کرنے لگتا ہے بعض اوقات اس وجہ سے لذات متروک ہو جاتی ہیں کہ غلبۂ محبت الٰہی میں لذات کی طرف التفات ہی نہیں ہوتا سو یہ ترک غیر اختیاری ہے نہ سنت نہ بدعت۔

کار بے چون را کہ کیفیت نہد	ایں کہ گفتم از ضرورت مے جہد
گہ چنیں بنماید و گہ ضد ایں	جز کہ حیرانی نہ باشد کار دیں
کاملاں کز سر تحقیق آگہند	بے خود و حیران و مست و والہ اند

والہ شیدا و حیران، اوپر کے اشعار میں طریقہ حیات رُوحانی حاصل کرنیکا بتلایا تھا صحت آں حسن تخریب بدن۔ اور اس تخریب بدن کو ریاضت کا ثمرہ ضمن تمثیلات میں سمجھایا تھا کہ اسکی بدولت رُوحانی حیات حاصل ہوگی جس سے مفہوم ہوتا ہے کہ وصول الی اللہ کا طریقہ ریاضت و مجاہدہ ہے، اب بتلانا مقصود ہے کہ اس طریقہ کی قید بندے کیلئے ہے اسکو اسکی کوشش کرنا چاہئے حقتعالیٰ اس طریقہ کے مقید نہیں، وہ قادر ہیں اور کبھی ایسا کر بھی دیتے ہیں کہ بدون ریاضات و مجاہدات محض اپنے فضل سے دولت باطنی و حیات روحانی عطا فرما دیتے ہیں

ف خلاف سنت بدون ترک لذات

و ان لعینک علیک حقا م

[1] عن عبد اللہ بن عمرو بن العاص قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یا عبد اللہ الم اخبر انک تصوم النہار و تقوم اللیل فقلت بلٰے یا رسول اللہ قال فلا تفعل صم و افطر و قم و نم فان لجسدک علیک حقا و ان لنفسک علیک حقا و ان لزوجک علیک حقا الی آخر الحدیث متفق علیہ کذا فی المشکوٰۃ ۱۲ [2] عن ابن عباسؓ قال کل ما شئت اخطأتک اثنتان سرف و مخیلۃ رواہ البخاری فی ترجمۃ باب کذا فی المشکوٰۃ ۱۲

چنانچہ اس مضمون کے اثبات کیلئے فرماتے ہیں کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ بیچون بیچگوں ہیں انکے کاموں کی کیفیت اور طریقہ کون معین کرسکتا ہے کہ اسیطرح ہوتا ہے جسطرح مذکور ہوا، اور جتنا اور جو کچھ اوپر کہا گیا ہے یہ بھی ضرورت کیوجہ سے کہا گیا ہے کہ طالبان حق مجاہدہ وریاضت میں مشغول ہوں اور طلب میں سرگرمی کریں کہ حق محبت یہی ہے کہ محبوب کیلئے جفاکشی کرے۔ اسکے بعد معاملات خداوندی میں کیفیت معین نہ ہونیکی تقریر کرتے ہیں کہ کبھی کوئی امر ایک طرح معلوم ہوتا ہے کبھی دوسری طرح، دین کے کام میں بھی حیرت کے سوا کچھ نہیں ہے مطلب یہ کہ کبھی اول ریاضت ہوتی ہے پھر وصول الی اللہ میسر ہوتا ہے اسکو طریق سلوک کہتے ہیں، کبھی وصول الی اللہ پہلے ہوجاتا ہے پھر شوق ریاضت وعبادت کا پیدا ہوجاتا ہے اسکو طریق جذب کہتے ہیں کہ اول قلب میں کسی کامل کی صحبت یا کسی بزرگ کی حکایت یا بلا کسی ظاہری وجہ کے ایک قسم کی کشش اور کیفیت عشق حق جل شانہ کی پیدا ہوگئی پھر بتدریج تفصیلی سلوک کی تکمیل کرتا رہا جب عارف ان معاملات کو مختلف طور پر مشاہدہ کرتا ہے یا خود اپنے ساتھ مختلف معاملات اور اپنے اندر مختلف واردات دیکھتا ہے تو حق تعالیٰ کی قدرت کی نیرنگیاں اور اسرار دیکھ کر اسکو حیرت دامنگیر ہوتی ہے۔ سو کار دین سے مراد یہی وصول الی اللہ ہے اور حقیقت میں کار دین اس سے بڑھ کر کیا ہوگا۔ اور اسمیں حیرت کی یہ وجہ ہے جو مذکور ہوئی۔ اسکے بعد تعمیم کے طور پر فرماتے ہیں کہ اس معاملۂ خاص وصول الی اللہ ہی کی کیا تخصیص ہے کاملین جو کہ راز حقیقت سے آگاہ ہیں وہ تو ہر معاملۂ قدرت وحکمت کو دیکھ دیکھ کر خواہ وہ خود ان کے ساتھ پیش آویں یا دوسروں میں معائنہ کریں، ہر وقت حیران ومست رہتے ہیں۔ یہاں یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ حیرت ہمیشہ ناواقفی حقیقت کی وجہ سے ہوتی ہے پھر واقفی اور آگاہی کے ساتھ حیرت کی کیا وجہ؟ بات یہ ہے کہ حیرت کبھی تو ناواقفی کی وجہ سے ہوتی ہے بشرطیکہ اس کی تلاش وفکر بھی ہو اور کبھی اس وجہ سے ہوتی ہے کہ واقفیت تو بہت ہے مگر پورا احاطہ حقیقت کا نہیں، سو آگاہی عارف کی ظاہر ہے کہ گو کثیر ہو مگر پھر محدود ہے، اور اسرار الٰہیہ غیر محدود، اور محدود کبھی غیر محدود کا احاطہ نہیں کرسکتا اسلئے خواہ کسیقدر علم وتحقیق حاصل ہو مگر اسرار کو احاطہ نہ کرسکنے کی وجہ سے حیرت ہی نصیب ہوتی ہے لیکن یہ حیرت عقائد واحکام ضروریہ اسلامیہ میں نہیں ہے جن کی تحصیل کا انسان مکلف ہے اور حکمار خود ان اموحقہ میں بھی متردد رہتے ہیں یہاں اسرار باطنیہ میں جو حیرت ہوتی ہے اس کا ذکر ہے، بس حیرت دو قسم کی ہوئی ایک بوجہ جہل محض کے۔ اس کو حیرت مذمومہ کہتے ہیں۔ دوسری باوجود کثرت علم وواردات کے (جس کو بعضے توالی تجلیات کہتے ہیں) بوجہ عدم احاطۂ حقائق واسرار کے اس کو حیرت محمودہ کہتے ہیں چنانچہ شعر آئندہ میں ان ہی اقسام کی طرف اشارہ ہے۔

نے چناں حیراں کہ پشتش سوئے اوست	بل چنیں حیراں کہ غرق و مست دوست
آں یکے را روئے او شد سوئے دوست	ویں یکے را روئے او خود روئے اوست

روئے بمعنے توجہ، یعنی ہمنے جو اوپر کہا ہے کہ عارف حیران رہتے ہیں سو وہ ایسے شخص کیطرح حیران نہیں ہیں جس کی پشت دوست کیطرف ہو یعنے حقتعالی سے غافل و محجوب ہو بلکہ وہ ایسے حیران ہیں کہ علوم الٰہیہ میں مستغرق اور مست ہیں مطلب یہ کہ انکی حیرت مذمومہ نہیں بلکہ محمودہ ہے اسکے بعد حیرت محمودہ کے دو مرتبے بتلاتے ہیں کہ ایک حیرت زدہ وہ ہے کہ اسکی توجہ دوست (حضرت حق جل شانہ) کی طرف ہے، دوسرا وہ ہے کہ اسکی توجہ عین دوست کی توجہ ہے مطلب یہ کہ حیرت محمودہ میں بعض کو تو استغراق کم ہوتا ہے کہ اپنے سے بے خود نہیں ہوتے، اور حضرت حق کی طرف بھی توجہ رکھتے ہیں، بعض ایسے مستغرق ہو جاتے ہیں کہ انکی صفت توجہ بھی نہیں رہتی بلکہ توجہ حق میں فنا ہو جاتی ہے کیونکہ بے خودی میں ظاہر ہے کہ کسی قسم کی خبر نہیں رہتی ف چونکہ "روئے او را خود روئے اوست" سے عینیت مفہوم ہوتی ہے اور اسمیں بہت لوگ غلطی کرتے ہیں اسلئے اسکی تحقیق مختصر طور پر عرض کرتا ہوں۔ جاننا چاہئے کہ عینیت وغیریت دو لفظ متقابل ہیں اور مختلف اوضاع سے تین معنی پر انکا اطلاق آتا ہے معنی اول عینیت کے یہ کہ دو مفہوموں کا مصداق من کل الوجوہ ایک ہونا یعنی دو چیزوں کا ہر طرح سے ایک ہونا کہ انمیں کسی قسم کا فرق نہو۔ جیسے انسان اور حیوان ناطق، یا زید اور ذات زید کہ انمیں اصلا تغایر نہیں، اور غیریت یہ کہ ان دونوں میں کسی قسم کا تغایر اور امتیاز ہو یعنی فرق ہونا اس تفسیر پر عینیت غیریت میں باہم تناقض ہے جس سے ان دونوں کا ایک محل میں جمع ہونا بھی محال ہے اور دونوں کا کسی محل سے مرتفع ہونا بھی محال ہے اور متبادر معنی عینیت وغیریت کے یہی ہیں اور یہی معنی لغوی ہیں اور اسی میں اکثر عرفا استعمال ہوتا ہے اور اکثر اہل معقول بھی یہی مراد لیتے ہیں اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے موجود خواہ وہ حادث و مخلوق ہو جیسے تمام زمین و آسمان کی چیزیں یا قدیم و غیر مخلوق ہو جیسے صفات باری تعالی کی عین ذات باریتعالی کی نہیں مخلوقات کا عین نہ ہونا تو باتفاق اہل نقل و عقل ہے اور صفات کا عین نہ ہونا صرف جمہور اہل سنت کے نزدیک ہے بخلاف حکماء و اہل اعتزال کے کہ صفات کو عین ذات کہتے ہیں اور ظاہر قرآن اہل سنت کی تائید کرتا ہے کیونکہ جا بجا اللہ تعالی نے اپنے کو علیم اور حکیم و سمیع و بصیر فرمایا ہے جسکے معنی ذی علم و ذی حکمت و ذی سمع و بصر ہیں، اگر علم و حکمت و سمع و بصر عین ذات ہوتیں تو ذی علم و ذی حکمت وغیرہ کے معنی ذو نفسہ ہوتے اور یہ محض بے معنی ہے پس ظاہر قرآن و حدیث سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ صفات زائد علے الذات ہیں جب اس تفسیر کے اعتبار سے کوئی شے عین ذات حق نہیں تو سب ممکنات و صفات غیر ذات ہوں گی (معنی ثانی) عینیت کی تو وہی تفسیر لی جاوے اور غیریت کے یہ معنی ہوں کہ دو چیزوں میں سے کسی ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہو سکنا

ف معانی عینیت و غیریت و اطلاقات مختلفہ ١٢

(جواز الانفکاک بین الشیئین ولو من جانب احد لعبارۃ اخری عدم التلازم بین الشیئین) اس تفسیر پر عینیت و غیریت میں باہم تناقض تو نہیں مگر تضاد ہے یعنی دونوں ایک محل پر صادق نہیں آسکتے مگر دونوں مرتفع ہوسکتے ہیں جیسی شان متضادین کی ہوتی ہے اور یہ اصلاح متکلمین کی ہے اس تفسیر کے اعتبار سے بھی ذات باریتعالےٰ اور مخلوقات میں عینیت نہیں ہے جیسا اوپر گذرا بلکہ غیریت ہے کیونکہ غیریت کے معنے تھے کسی ایک کا بدون دوسرے کے موجود ہوسکنا۔ گو دوسرا بدون اس ایک کے موجود نہ ہوسکے تو گو مخلوقات بدون باری تعالیٰ کے موجود نہیں ہوسکتی لیکن باری تعالیٰ تو بدون مخلوق کے موجود ہوسکتے ہیں اور واقع میں قبل ایجاد خلق موجود تھے اور مخلوق کو فنا کرکے بھی موجود رہینگے پس غیریت کے معنے متحقق ہوگئے سو حضرت حق و خلق میں عینیت کی نفی اور غیریت کا ثبوت ہوگیا لیکن ذات حق اور صفات میں اس تفسیر پر نہ عینیت ہوئی نہ غیریت۔ عینیت تو اسلئے نہ ہوئی کہ اسکے معنی تھے دو چیزوں کا بالکل ایک ہونا اور جب صفات زائد علے الذات ہیں جیسا اوپر بیان ہوا تو عینیت کہاں ہوئی اور غیریت اسلئے نہوئی کہ یہاں ذات اور صفات دونوں میں سے ایک بھی ایسی چیز نہیں کہ بدون دوسرے کے اسکا پایا جانا ممکن ہو صفات تو بدون ذات کے اسلئے موجود نہیں ہوسکتیں کہ یہ صفات تحقیق میں تابع ہیں اور ذات متبوع اور تابع کا وجود بدون متبوع کے محال ہے اور ذات بدون صفات کے اسلئے نہیں پائی جاسکتی کہ ذات کا خالی ہونا صفات کمال سے لازم آتا ہے اور وہ محال ہے پس ہر ایک دوسرے کیلئے مستلزم ہوا اسلئے غیریت بھی نہوئی پس عینیت و غیریت دونوں مرتفع ہوگئیں یہی معنی ہیں متکلمین کے اس قول کے (ہی لاعینہ ولا غیرہ) معنے ثالث عینیت کے معنی یہ ہیں ایک شے کا دوسری شے کیطرف محتاج فی الوجود ہونا گو وہ دوسری شے اس پہلے کی محتاج نہو اور غیریت کے وہ معنے ہیں جو اول میں مذکور ہوئے ہیں یعنی ان دونوں میں کسی قسم کا تغایر و امتیاز و فرق ہونا اور اس تفسیر پر عینیت و غیریت میں نہ باہم تناقض ہے اور نہ تضاد بلکہ دونوں کا جمع ہونا ایک محل میں ممکن ہے مثلاً زید اور اسکے صفات کہ صفات بدون زید کے نہیں پائے جاتے اسلئے عینیت صادق آئی اور دونوں باہم ممتاز بھی ہیں اسلئے غیریت صادق آئی اور یہ اصطلاح حضرات صوفیہ کرام کی ہے اس تفسیر کے اعتبار سے ذات باریتعالیٰ اور مخلوقات میں عینیت بھی ہے کیونکہ مخلوقات ذات باریتعالیٰ کی محتاج ہیں گو ذات باریتعالیٰ احتیاج سے مبرا ہے اور غیریت بھی ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور مخلوقات میں لاکھوں طرح کے فرق ہیں ہرچند کہ اس معنے ثالث کے اعتبار سے صوفیہ تمام مخلوقات کو عین باری تعالےٰ کہتے ہیں اسمیں کسی سالک عارف کی تخصیص نہیں مگر بعض اوقات اس تفسیر میں ایک قید اور بھی بڑھاتے ہیں یعنی اس احتیاج الخلق الی الحق کا علم و معرفت بھی حاصل ہو اس معنی مقید کے اعتبار سے تمام مخلوقات میں سے صرف عارف کیلئے عینیت کا اثبات کرتے ہیں کہ اسکو معرفت ہے اور دوسری مخلوقات اس عرفان سے خالی ہیں

پھر بعض اوقات اس قید پر ایک قید اور بڑھا دیتے ہیں یعنی اس معرفت میں اسقدر استغراق ہو کہ خود مخلوق حتی کہ اپنی ذات اور ہستی کیطرف بھی التفات نہ رہے اس قید کے اعتبار سے تمام عارفین پر بھی عینیت صادق نہ آویگی بلکہ انمیں سے جو استغراق تام رکھتے ہیں وہی اسکے مصداق ہونگے اس تقریر پر عینیت و غیریت کی کل پانچ تفسیریں ہوئیں اور مولانا نے "روئے او خود روئے دوست" میں سب سے اخیر کے معنے مراد لئے ہیں۔

روئے ہر یک مے نگر میدار پاس	بو کہ گردی تو زخدمت روشناس
دیدن دانا عبادت ایں بود	فتح ابواب سعادت ایں بود

یعنی اوپر کے شعر میں جو ہمنے اہل اللہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں "آں یکے را روئے او شد الخ" انمیں سے ہر ایک کی زیارت کیا کرو اور ادب کا لحاظ رکھا کرو شاید انکی خدمت کی برکت سے تمکو بھی اہل حق اور اہل باطل کی روشناسی کا سلیقہ ہو جاوے اور امور مشتبہ ہیں جنکا ذکر اوپر کے اشعار میں ضمن تمثیلات میں کیا گیا ہے تمیز ہونے لگے۔ آگے فرماتے ہیں یہ جو منقول ہے کہ عالم کا دیکھنا عبادت ہے، اس عالم سے بھی اہل اللہ مراد ہیں۔ انہی کا دیکھنا عبادت ہے اور انہی کی خدمت سے ابواب سعادت مفتوح ہوتے ہیں۔

در فرق درمیان محقق و مدعی و محق و مبطل

اوپر کے اشعار میں یہ بیان ہوا ہے کہ بعض اوقات حق و باطل ظاہرا باہم مشتبہ ہو جاتے ہیں اسلئے تمیز کی ضرورت ہے اسی اشتباہ کی وجہ سے کبھی طالب غلطی سے شیخ مزور یعنی جھوٹے مکار پیر دنکو شیخ کامل سمجھ کر بیعت کر لیتا ہے اور ہمیشہ کیلئے تباہ ہوتا ہے اسلئے اس مضمون پر متنبہ فرمانا منظور ہے۔ یا یوں کہا جاوے کہ اوپر کے اشعار میں کہا تھا کہ امور مشتبہ میں تمیز کرنے کیلئے جس حس کی ضرورت ہے اسکی صحت مرشد کامل سے کرنا چاہئے۔ ؎ صحت آں حس بجوئید از حبیب + اس لئے فرماتے ہیں کہ ہر ایک کو مرشد نہ بنانا چاہیے۔

چوں بسے ابلیس آدم روئے ہست	پس بہر دستے نباید داد دست
زاں کہ صیاد آورد بانگ صفیر	تا فریبد مرغ راآں مرغ گیر
بشنود آں مرغ بانگ جنس خویش	از ہوا آید بیابد دام و نیش
حرف درویشاں بدزدد مرد دوں	تا بخواند بر سلیمے زاں فسوں

یعنی بہت سے شیطان آدمی کی صورت میں ہیں (چنانچہ اللہ تعالےٰ نے بھی شیطان کی دو قسمیں بیان فرمائی ہیں، شیاطین الانس والجن) اسلئے ہر شخص سے بلا تحقیق بیعت کرنا چاہئے آگے مثال دیتے ہیں کہ صیاد کا قاعدہ ہے کہ جانور کی سی بولی بول کر جانور کو دھوکا دیتا ہے وہ اپنے جنس کی آواز سنکر اتر آتا ہے اور جال اور عذاب میں آ پھنستا ہے اسیطرح مکاروں کی عادت ہے کہ درویشوں کے اقوال یاد کر کے مجالس کو گرم کرتے ہیں تاکہ سلیم یعنی سادہ لوح پر افسوں کی طرح

اثر ڈالیں (اور سلیم مار گزیدہ کو بھی کہتے ہیں افسوں کے ساتھ اس لفظ کو لانا شاعری رعایت ہے) طالب اس کو سن کر معتقد ہو جاتا ہے اور ہلاکت اور ضلالت میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

کارِ مرداں روشنی و گرمی ست ‌‌ ‌ کارِ دوناں حیلہ و بے شرمی ست

روشنی سے مراد نور ایمان و عرفان، گرمی سے مراد گرمیِ عشق اسمیں اشارہ ہی شیخ کامل کی پہچان کیطرف کہ انکے یہ صفات ہیں (معرفت اور عشق) اور جو کمینے یعنی جھوٹے ہیں انکی عادت حیلہ و بیحیائی ہے ف مولانا نے شیخ کامل کے علامات اجمالاً بیان فرمائے ہیں راقم اسکی تفصیل کرتا ہو۔ جاننا چاہیئے کہ جسطرح مرض ظاہری کے علاج کے لئے ایسے طبیب کیضرورت ہے جو خود بھی صحیح و تندرست ہو، مریض نہ ہو اور دوسرونکا علاج بھی کر سکے (کیونکہ اگر خود مریض ہے تو مسئلۂ طبیہ ہے رای العلیل علیل، گو وہ طبیب ہو مگر اسکی رائے قابل اعتماد نہیں اگر وہ صحیح و تندرست ہے مگر علاج کا طریقہ نہیں جانتا تب بھی اس مریض کے مطلب کا نہیں گو خود اچھا ہی) اسیطرح امراض باطنی کے علاج کیلئے ایسے شیخ و مرشد کی حاجت ہے، جو خود بھی متقی صالح ہو مبتدع و فاسق نہو اور دوسرونکی بھی تکمیل کر سکے۔ کیونکہ اگر بد عقیدہ اور بد عمل ہی تو اولاً اسپر یہ اطمینان نہیں کہ یہ خیر خواہی سے تعلیم کریگا بلکہ غالب تو یہی ہے کہ عقیدہ میں اپنا جیسا بنانیکی کوشش کریگا اور عمل میں اسکو اسلئے نصیحت نہ کر سکے گا کہ خود اسکا عامل نہیں۔ یہی خیال ہو گا کہ اگر نصیحت کرونگا تو یہ شخص اپنے دل میں کیا کہے گا، بلکہ غالب یہ ہی کہ خود بھلا بننے کو اپنی بد عملی کو تاویل سے درست کرنا چاہیگا، تو اسمیں بڑی گمراہی کا اندیشہ ہے، ثانیاً اسکو تعلیم میں انوار و برکات و تاثیر و امداد غیبی نہ ہو گی اسیطرح اگر متقی و صالح تو ہو مگر تربیت باطنی کا طریقہ نہ جانتا ہو تو وہ بھی طالب کی دفع ضرورت نہیں کر سکتا اور جسطرح طبیب ظاہری کا طبیب ہونا ان علامات سے معلوم ہوتا ہی کہ علم طب پڑھا ہو کسی طبیب کامل کے پاس مدت معتدبہ تک مطب کیا ہو۔ سمجھدار لوگ اسکی طرف رجوع ہوں اسکے ہاتھ سے لوگ شفایاب بھی ہوتے ہوں اسی طرح طبیب باطنی یعنی شیخ کے شیخ ہونیکی علامات یہ ہیں کہ کسی کامل کیخدمت میں مدت تک مستفید ہوا ہو اہل علم و فن اسکو اچھا سمجھتے ہوں اور اسکی طرف رجوع کرتے ہوں اسکی صحبت سے محبت الٰہی کی زیادتی اور محبت دنیا کی کمی قلب میں محسوس ہوتی ہو اسکے پاس رہنے والونکی حالت روز بروز درست ہوتی ہوئی معلوم ہوتی ہو یہ شخص اس قابل ہے کہ اسکو شیخ بنائے اور اسکو اکسیر اعظم سمجھے اور اسکی زیارت و خدمت کو کبریت احمر جانے پس مجموعہ ان صفات کا جو شیخ کامل میں ہونا چاہیئے یہ ہے متقی و صالح ہو متبع سنت ہو علم دین بقدر ضرورت جانتا ہو۔ کسی کامل کی خدمت میں رہ کر فائدہ باطنی حاصل کیا ہو عقلا و علما اسکی طرف مائل ہوں۔ اس کی صحبت مؤثر ہو۔ اس سے مریدوں کی حالت کی اصلاح ہوتی ہو۔

شیر پشمیں از برائے گد کنند ‌ ‌ ‌ بو مسیلم را لقب احمد کنند

بو مسیلم را لقب کذاب ماند	مر محمد را اولوا الالباب ماند
آں شرابِ حق ختامش مشکناب	بادہ را ختمش بود گند و عذاب

اشارہ

گد، گداگری، بومسیلم، مراد مسیلمہ کذاب لفظ ابو زائد و ہا محذوف برائے ضرورت شعر، آں عائد بہ صلے اللہ علیہ وسلم ختام چیزیکہ بر سر سبوئے شراب میگذارند و دہن سبو را بداں مہر کنند یعنی ختامش مضاف الیہ باد راجع بہ مسیلمہ ولایت میں دستور ہی کہ پشمینہ سے شیر کی شکل بناکر ایک لکڑی پر آویزاں کرکے بھیک مانگتے ہیں مطلب کہ جھوٹے پیر بیچے لوگوں کی شکل بناکر تحصیل دنیا کرتے پھرتے ہیں اور عوام الناس مسیلمہ (مکار) کو احمد (راستگو) سمجھتے ہیں (لیکن انجام مکار جھوٹے رسوا ہوتے ہیں اور سچے منصور و مؤید من اللہ ہوتے ہیں جسطرح مسیلمہ کا لقب کذاب رہ گیا اور محمد صلے اللہ علیہ وسلم کا لقب صاحب عقل صاحب عرفان رہا آپ شراب حق ہیں جسکی مہر مشک خالص کی ہو کہ مہر توڑتے ہی خوشبو پھیلتی ہو اور سبو کے اندر سے لیجئے تو مستی نصیب ہوتی ہے، اسیطرح حضور صلے اللہ علیہ وسلم جس وقت تکلم فرماتے ہیں (مہر خاموشی ٹوٹتی ہے) انوار و برکات پھیلتے ہیں اور اگر باطن سے لیجئے تو مستی عشق و محبت نصیب ہوتی ہے اور مسیلمہ کے شراب کی مہر گندگی اور عذاب ہے کہ اس کے منہ سے ضلالت و گمراہی کی باتیں نکلتی ہیں۔

داستان آں بادشاہ جہود کہ نصرانیاں را می کشت از تعصب

اور جھوٹے پیر و نکے مکر و فریب کا بیان ہو یہ داستان اسی مضمون سے مربوط ہے کیونکہ اس میں یہودی وزیر کا قصہ ہے جو نصرانیوں کو فریب دے کر ان کا پیر بن گیا اور ان کے دین اور دنیا کو تباہ کیا۔

بود شاہے در جہوداں ظلم ساز	دشمن عیسیٰ و نصرانی گداز
عہدِ عیسےٰ بود و نوبت آنِ او	جانِ موسیٰ او و موسیٰ جانِ او
شاہ احول کرد در راہ خدا	آں دو دمساز خدائی را جدا

یعنی ایک بادشاہ یہودیوں میں ظالم تھا حضرت عیسےٰ علیہ السلام کا بھی دشمن اور عیسائیوں کا بھی ہلاک کرنیوالا اور زمانہ عیسےٰ علیہ السلام کی شریعت کا تھا اور انکے دین کا دور تھا۔ یعنی لوگ انکی شریعت کے مکلف تھے غرض یہ قصہ ہمارے حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے قبل کا ہے اور حضرت موسیٰ علیہ السلام اور حضرت عیسےٰ علیہ السلام دونوں ایک جان ہیں یعنی رسالت کے اعتبار سے دونوں متحد ہیں مگر اس (باطنی) احول بادشاہ نے دین کے معاملہ میں ان دونوں حضرات کو جو دین حق میں متحد اور متفق ہیں جدا جدا کر رکھا تھا کہ ایک کی تصدیق کرتا تھا دوسرے کی تکذیب دونوں کا متفق ہونا اس آیت کا مضمون ہے۔ لا نفرق بین احد من رسلہ۔

گفت استاد احولے را کاندر آ	رو برو آر از وثاق آں شیشہ را
چوں دروں رفت احول اندر خانہ زود	شیشہ پیشِ چشمِ او دو مینمود

گفت احول زاں دو شیشہ گو کدام — پیش تو آرم بگو شرحش تمام
گفت اُستاد آں دو شیشہ نیست رو — احولی بگذار و افزوں بیں مشو
گفت اے استا مرا طعنہ مزن — گفت اُستا زاں دو یک را در شکن
چوں یکے بشکست ہر دو شد ز چشم — مرد احول گردد از میلان و خشم
شیشہ یک بود و بچشمش دو نمود — چوں شکست او شیشہ را دیگر نبود

وثاق بحرکات ثلثہ خانہ۔ میلان شہوت۔ اس حکایت میں احول باطن (یہودی مذکور) کی تمثیل ہے احول ظاہر کے ساتھ خلاصہ حکایت کا یہ ہے کہ کسی استاد نے ایک احول شاگرد سے کہا کہ گھر میں سے فلاں شیشہ اُٹھا لا۔ اندر جا کر جو دیکھا تو ایک شیشہ کے اسکو دو نظر آئے آکر استاد سے پوچھا کہ وہاں تو دو ہیں انمیں سے کونسا لے آؤں؟ استاد نے کہا دو نہیں ہیں۔ اس احول پن کو چھوڑ دے! کہنے لگا آپ طعنہ ناحق دیتے ہیں واقع میں دو ہاں دو رکھے ہیں۔ استاد نے کہا اچھا ایک کو توڑ ڈال دوسرا لے آ۔ اس نے جو ایک کو توڑا تو دونوں نظر سے غائب ہو گئے۔ مولانا فرماتے ہیں اسیطرح آدمی شہوت اور غضب سے احول اور غلط بیں ہو جاتا ہے دیکھو شیشہ واقع میں ایک تھا اسکو دو نظر آئے جب ایک کو توڑا دوسرا بھی نہ رہا شہوت و غضب سے احول ہونے کی تفصیل آگے آتی ہے۔ اسی طرح وہ یہودی بادشاہ باطناً احول تھا دونوں پیغمبروں کو غیر سمجھتا تھا۔ اور ایک کی تکذیب کرتا تھا مگر واقع میں دوسرے کی بھی تکذیب ہو رہی تھی کیونکہ ایک نبی کی تکذیب سے سب انبیا کی تکذیب لازم آتی ہے۔

خشم و شہوت مرد را احول کند — ز استقامت روح را مبدل کند
چوں غرض آمد ہنر پوشیدہ شد — صد حجاب از دل بسوئے دیدہ شد
چوں دہد قاضی بدل رشوت قرار — کے شناسد ظالم از مظلوم زار

اسمیں تفصیل ہے مضمون بالا کی « مرد احول گردد از میلان خشم » مطلب یہ کہ غضب و شہوت آدمی کو غلط بیں کر دیتے ہیں اور روح کو استقامت سے بدل دیتے ہیں کیونکہ ان دونوں کیوجہ سے غرض نفسانی غالب ہو جاتی ہے اور غرض ایسی چیز ہے کہ جہاں درمیان آئی ہنر اور امر حق پوشیدہ ہوا اور اول قلب پر اس سے حجاب واقع ہوتا ہے کہ اسکا ادراک غلط ہو جاتا ہے اور چونکہ حواس اکثر آثار میں قلب کے تابع ہوتے ہیں اسلئے قلب سے آنکھ کیطرف حجاب آتا ہے یعنے ادراک حسی میں بھی غلطی ہونے لگتی ہے مثلاً قاضی اپنے دلمیں قرار دے لے کہ اس مقدمہ میں رشوت لونگا پھر ظالم اور مظلوم کو ہرگز نہیں پہچان سکتا۔ توضیح اسکی یہ ہے کہ غرض نفسانی دو طرح کی ہوتی ہے ایک کسی منفعت کا حاصل کرنا اسکو شہوت کہتے ہیں، دوسرے کسی مضرت کا دفع کرنا اسکو غضب کہتے ہیں، یہی دو وجہیں ہوتی ہیں بے انصافی کی، اور دوسرے کے نفع و نقصان کی رعایت نہ کرنے کی، جب دوسرے کے نفع و نقصان کی رعایت کا

عزم نہو گا تو حقیقت حال اور امر واقعی کو کیوں تحقیق کرے گا بلکہ بلا تحقیق بھی جو کچھ معلوم ہوگا اس کو اوروں سے بھی پوشیدہ کرے گا اور خود اپنے قلب سے نکالنے کی بھی کوشش کرے گا ایسی حالت میں قلب اور حواس اپنا پورا کام نہ دیں گے یہ معنی ہیں قلب اور چشم پر حجاب آجانے کے۔

شاہ از حقد جہودانہ چناں ۔۔۔ گشت احول کالاماں یارب اماں
صد ہزاراں مومن مظلوم کشت ۔۔۔ کہ پناہم دین موسیٰ را و پشت

یعنی وہ بادشاہ کینۂ جہودانہ کیوجہ سے ایسا احول و غلط بین ہوگیا تھا کہ خدا کی پناہ اور اسی سے لاکھوں اہل ایمان مظلوم قتل کرڈالے اور سمجھتا تھا کہ میں دین موسوی کا پشت وپناہ ہوں کہ ان کے دین کی حمایت میں نصرانیوں کو گو اس وقت وہ اہل ایمان تھے قتل کر رہا ہوں۔ حقد جہودانہ سے مراد کینۂ شدید ہے۔ کیونکہ یہودی سخت کینہ ور ہوتے ہیں۔

آموختن وزیر مکر شاہ گمراہ را

او وزیرے داشت گبر و عشوہ دہ ۔۔۔ کو بر آب از مکر بربستے گرہ
گفت ترسایاں پناہ جاں کنند ۔۔۔ دین خود را از ملک پنہاں کنند
کم کش ایشاں را کہ کشتن سود نیست ۔۔۔ دین ندارد بوئے مشک و عود نیست
سر پنہانست اندر صد غلاف ۔۔۔ ظاہرش با تست و باطن بر خلاف

عشوہ بمعنے فریب۔ ترسایاں مبتدا بانجر خود مقولۂ گفت بوئے مفعول ندارد، مشک و عود نیست جملہ مستانفہ، غلاف پردہ۔ یعنی اس بادشاہ کا ایک وزیر تھا نہایت مکار چالاک مبالغۃً فرماتے ہیں کہ پانی پر گرہ لگاتا تھا اُسنے بادشاہ سے کہا کہ نصرانی لوگ اپنی جان بچانے کو اپنا دین پوشیدہ کرینگے سو انکو قتل مت کرو کہ اس سے کچھ فائدہ نہیں ظاہر ہی کہ دین میں کچھ کوئی محسوس خوشبو تو ہے نہیں (کہ سونگھ کر معلوم کرلیا جائے کہ اسکا یہ دین ہے) کیونکہ دین کوئی مشک و عود نہیں جسمیں خوشبو آتی ہو۔ وہ تو ایک پوشیدہ چیز ہی سیکڑوں پردوں میں (قلب میں) بند ہے ممکن ہی کسی کا ظاہر تمہارے ساتھ ہو اور باطن برخلاف ہو تمکو اس کا پتہ کیسے لگ سکتا ہے۔ مقصود یہ کہ اگر نصرانی ظاہر میں تمہارا دین قبول کرلیں اور دل میں اپنے مذہب پر رہیں تو تم کیا کروگے، تو اس طرح نصرانیت نابود نہیں ہو سکتی۔

شاہ گفتش پس بگو تدبیر چیست ۔۔۔ چارۂ ایں مکر وایں تزویر چیست
تا نماند در جہاں نصرانیے ۔۔۔ نے ہویدا دین و نے پنہانیے

تزویر فریب، یعنے بادشاہ نے کہا کہ پھر تم بتلاؤ کیا تدبیر ہونا چاہئے اور اس مکر و فریب کا کیا علاج ہونا چاہیے جس سے دنیا میں کوئی نصرانی باقی نہ رہے نہ ظاہر دین کا نہ پوشیدہ دین کا۔

گفت اے شہ گوش و دستم را ببر — بینیم بشگاف و لب در حکم مُر
بعد ازاں در زیر دار آور مرا — تا بخواہد یک شفاعت گر مرا
بر منادی گاہ کن ایں کار تو — بر سر راہے کہ باشد چار سو
آنگہم از خود بران تا شہر دور — تا در اندازم در ایشاں شر و شور
چوں شود آں قوم از من دیں پذیر — کار ایشاں سربسر شوریدہ گیر
در میاں شاں فتنہائے افگنم — کاہرمن حیراں بماند در فنم
آنچہ خواہم کرد با نصرانیاں — آں نہ می آید کنوں اندر بیاں
چوں شمارندم امین و مقتدا — دام دیگر گونہم شاں پیش پا
وز حیل بفریبم ایشاں را ہمہ — واندر ایشاں افگنم صد دمدمہ
تا بدست خویش خونِ خویشتن — بر زمیں ریزند کوتہ شد سخن

بشگاف صیغہ امر، لب معطوف بر بینی، مر، تلخ، مراد شدید شفاعت گر شفاعت کنندہ شوریدہ پریشان، اہرمن شیطان شاں مضاف الیہ پا، دمدمہ، فریب خون خویشتن مفعول ریزند یعنی وزیر نے کہا کہ تدبیر اسکی یہ ہی کہ میرے کان اور ہاتھ کاٹ ڈالو ناک اور لب چیر ڈالو سخت حکم دیکر بعد اسکے مجھے دار کے نیچے لاکر کھڑا کردو تاکہ لوگ سمجھیں کہ دار پر کھینچا جاویگا، پھر کوئی شفیع تم سے مجھکو مانگ لے (یعنے شفاعت کرکے دار سے بچالے) اور یہ کام منظر عام پر ہونا چاہئے جہاں چوراہا ہو پھر مجکو اپنے پاس سے کسی دور بستی میں نکلوادو۔ پھر دیکھو تو ان نصرانیوں میں کیسا شور و شر پھیلاتا ہوں۔ جب وہ لوگ مجھ سے دین قبول کرنے لگیں گے (یعنی دین کا مفتی مجھ کو مان لیں گے) پس انکا کارخانہ درہم برہم ہوا سمجھ لینا۔ ان میں وہ فتنے ڈالوں گا کہ شیطان بھی میرے فن سے حیران رہجاویگا غرض میں جو کارروائی نصرانیوں کے ساتھ کرنیوالا ہوں وہ اسوقت بیان میں نہیں آسکتی جب مجکو قابل اعتماد اور پیشوا شمار کرنے لگیں گے۔ اسوقت ایک دوسرا جال ان کے سامنے پھیلاؤں گا اور حیلوں سے سب کو دھوکہ میں ڈالوں گا اور ان کے درمیان سیکڑوں جھگڑے کا اکیان واقع کروں گا حتے کہ اپنے ہاتھوں اپنا خون خراب کرلیں گے۔ قصہ مختصر ہوا۔

پس بگویم من بہ سر نصرانیم — اے خدائے راز داں مے دانیم
شاہ واقف گشت از ایمان من — وز تعصب کرد قصد جان من
خواستم تا دیں ز شہ پنہاں کنم — آنچہ دینِ اوست ظاہر آں کنم
شاہ بوئے برد از اسرار من — متہم شد پیش شہ گفتار من

گفت گفتِ تو چو در ناں سوزن ست — از دلِ من تا دلِ تو روزن ست
من ازاں روزن بدیدم حالِ تو — حالِ تو دیدم ننوشم قالِ تو

گفت ثانی مصدر مضاف بسوئے مبتدا چوں درناں سوزن ست خبر جملہ مقولہ گفت اول ننوشم اے نشنوم و در بعض نسخ نیوشم بطور استفہام انکاری ، ان اشعار میں بیان ہوا اس فریب کا مطلب کہ جب میرا یہ حال بنایا جاویگا تو میں نصرانیوں سے کہونگا کہ میں دین نصرانی باطن میں رکھتا تھا اور اسپر قسم کھاونگا کہ اے عالم الغیب آپ خوب جانتے ہیں بادشاہ کسی طرح میرے دین سے واقف ہوگیا اور تعصب کی وجہ سے میری جان لینے کا قصد کیا . میں نے بہت چاہا کہ اپنا دین بادشاہ سے چھپالوں اور اسی کا دین (یہودیت) ظاہر کروں یعنی ظاہر میں یہودی بنا رہوں مگر بادشاہ کو میرے باطنی خیالات کا پتہ لگ گیا اور میرا زبانی بیان (دعوئے یہودیت) اسکے روبرو بے اعتبار ٹھہرا تو مجھ سے کہنے لگا کہ تیری بات دل میں اسطرح چبھتی ہے جیسے فرض کرو سوئی روٹی میں چھپا دیجاوے تو گو کھانیوالے کو نظر نہ آویگی مگر لقمہ چباتے وقت تو منہ میں چبھے گی اور معلوم ہو جاویگا . اسیطرح تیرے دعوے میں جھوٹ کی آمیزش دل میں کھٹکتی ہے اور میرے دل سے تیرے دل تک ایک سوراخ ہے میں نے اس روزن سے تیری حالت اصلی کو دیکھ لیا ہے (یعنی باہم ایک جگہ مدت تک رہنے سے اس قدر مزاج شناسی اور مناسبت ہوگئی ہے کہ اپنی عقل و فراست سے تیرے مخفی حالات کو سمجھ سکتا ہوں جب تیرا حال دیکھ رہا ہوں تو قال کو کب سن سکتا ہوں یہ تمام مضمون وزیر کا ہے کہ نصرانیوں سے یہ باتیں کرونگا .

گر نبودے جانِ عیسیٰ چارہ ام — او جہودانہ بکردے پارہ ام
بہرِ عیسیٰ جاں سپارم سر دہم — صد ہزاراں منتش بر خود نہم
جاں دریغم نیست از عیسیٰ ولیک — واقفم بر علمِ دینش نیک نیک
حیف می آید مرا کایں دینِ پاک — در میانِ جاہلاں گردد ہلاک
شکر ایزد را و عیسیٰ را کہ ما — گشتہ ایم ایں دینِ حق را رہنما
از جہوداں و از جہودی رستہ ایم — تا بہ زنارے میاں را بستہ ایم
دور دورِ عیسیٰ ست اے مردماں — بشنوید اسرارِ کیشِ او بجاں
کایں شہ بیدین ظالم بس عدوست — مینماند ہیچ دشمن را ز دوست
ایں نسق میگفت با نصرانیاں — لیک بودش دل بسوئے شہ کشاں
گفت شہ را کائے شہنشہ صبر کن — تا من ایشاں را کنم از بیخ و بن

یہ بھی تتمہ ہے مضمون وزیر کا کہ میں نصرانیوں سے یہ کہونگا یعنے اگر عیسیٰ علیہ السلام کی روح مقدس میری چارہ جو

اور مددگار نہوتی تو وہ بادشاہ بالکل میرے ٹکڑے کر ڈالتا اور میں تو عیسٰے علیہ السلام کیلئے جان اور سر دینے کو آمادہ ہوں بلکہ جان دیکر انکا احسان اپنے اوپر مانوں کہ میری جان قبول ہوگئی (تو جان بچانے کیلئے میں نے اخفاء دین نہیں کیا) عیسٰے علیہ السلام کو جان نذر کرنیسے مجھے دریغ نہیں ہو مگر بات یہ ہو کہ میں آپکے علم دین سے خوب واقف ہوں مجکو یہ ضرور افسوس آتا ہو کہ یہ مقدس دین اسطرح جاہلو نمیں برباد ہو جاوے کہ کوئی واقف نہونے پاوے اور میری جان تلف ہو جاوے) خدا تعالےٰ کا اور عیسٰے علیہ السلام کا شکریہ ادا کیا جاتا ہو کہ ہم اس دین حق کے رہنما ہوئے۔ اور یہودیوں اور یہودیت سے نجات نصیب ہوئی جب سے کہ زنار دین عیسوی باندھ لیا ہے (کوئی رسم زنار بندی کی ہوگی یا وہ ڈورا مراد ہی جسمیں صلیب باندھکر گلے میں لٹکاتے ہیں کذا قال مرشدیؒ) یہ ڈورہ دین عیسوی کا ہے انکے دین کے اسرار کو خوب دل وجان سے سننا چاہیے کیونکہ یہ بددین ظالم بادشاہ تو انکے دین کا پکا دشمن ہو اور دوست و دشمن کو کچھ نہیں پہچانتا (یعنی بڑا بے تمیز و بے انصاف ہے) تو ایسے وقت میں جو علم حاصل ہو جاوے غنیمت ہے ورنہ رہا سہا اسکے ہاتھوں برباد ہو جاویگا۔ اور وہ وزیر جو بادشاہ کے منھ پر اسکو ظالم بددین کہہ رہا تھا نصارے کے اعتبار سے کہہ رہا تھا۔ یعنی نصرانیوں سے جو جاکر کہیگا اسکی حکایت نقل کر رہا تھا کہ میں اُن لوگوں سے آپکی نسبت یوں یوں کہونگا اور ویسے دلسے بادشاہ ہی کیطرف مائل تھا (چنانچہ ظاہر ہی) غرض وزیر نے یہ سب مضمون بیان کرکے بادشاہ سے کہا آپ چندے صبر کیجئے دیکھیے میں سبکا استیصال کیے دیتا ہوں (اور بعض نسخوں میں اخیر کے دو شعر نہیں ہیں اور نہ ہونا زیادہ مناسب ہے کیونکہ شعر اول کی توجیہ تکلف سے خالی نہیں

قبول کردن نصاریٰ مکر وزیر را

چوں وزیر ایں مکر را بر شہ شمرد	از دلش اندیشہ را کلی سترد
کرد با وے شاہ آں کاریکہ گفت	خلق حیراں ماندزاں رازِ نہفت
کرد رسوایش میانِ انجمن	تاکہ واقف شد بحالش مرد و زن
راند او را جانبِ نصرانیاں	کرد در دعوت شروع او بعد ازاں
حالِ عالم ایچنین است اے پسر	از حسد می خیزد اینہا سر بسر

ستردن مونڈنا صاف کرنا یعنے جب وزیر نے اپنے مکر کو بادشاہ کے روبرو بیان کیا اسکو اطمینان کلی ہوگیا اور تردد دفع ہوگیا اور اسکے ساتھ وہی کارروائی کی جو اُسنے بتلائی تھی۔ تمام لوگونکو ایک حیرت تھی کہ ایسے مقرب کو ایسی سزا دی غرض مجمع عام میں اسکو ذلیل اور رسوا کیا کہ سبکو اطلاع ہوگئی اور نصرانیونکی آبادی کیطرف اسکو نکالدیا اسکے بعد اس وزیر نے دعوت دین شروع کی جیسے تجویز کیا تھا۔ اب مولانا فرماتے ہیں کہ اہل دنیا کا یہی حال ہی کہ حسد کے سبب سے طرح طرح کا فریب کیا جاتا ہے گو اپنا بھی ضرر کیوں نہ ہو جاوے کچھ پروا نہیں رہتی۔

صد ہزاران مرد ترسا سوئے او	اندک اندک جمع شد در کوئے او
او بیان می کرد با ایشان براز	سرِ انگلیون و زنار و نماز
او بیان می کرد با ایشان فصیح	دائما ز افعال و اقوال مسیح
چون چنان دیدند ترسایانش زار	می شدند اندر غم او اشکبار
او بظاہر واعظِ احکام بود	لیک در باطن صفیر و دام بود

انگلیون بفتح الف وگاف وسکون نون ولام وضم یا وواو معروف انجیل و تسبیح ترسایان یعنی لاکھوں نصرانی تھوڑے تھوڑے کرکے اسکے محلہ و فرودگاہ میں جمع ہوگئے اور وہ انسے خلوت میں انجیل و تسبیح و زنار و نماز کے اسرار اور فصاحت و بلاغت کیساتھ ہمیشہ حضرت مسیح علیہ السلام کے افعال و اقوال بیان کرتا، اور نصاریٰ جب اسکی یہ حالت زار دیکھتے کہ کان ناک وغیرہ کاٹ دیے گئے تو اس کے غم سے بہت روتے وہ کمبخت ظاہر میں تو واعظ احکام تھا لیکن باطن میں اس طرح مکار تھا جیسا صیاد جال کے پاس بیٹھ کر پرندہ کی بولی بولتا ہے اور پرندہ اپنے ہم جنس کی آواز سن کر اتر آتا ہے اور جال میں پھنس جاتا ہے۔

بہر این بعضے صحابہ از رسول	ملتمس بودند مکر نفس غول
کو چہ آمیزد ز اغراضِ نہان	در عبادتہا و در اخلاص جان
فضل طاعت را نہ جستندے ازو	عیب باطن را بجستندے کہ گو
مو بمو و ذرہ ذرہ مکرِ نفس	می شناسیدند چون گل از کرفس
گفت زان فصلے حذیفہ با حسن	تا بدان شد وعظ تذکیرش حسن
موشگافانِ صحابہ جملہ شان	خیرہ گشتندے دران وعظ و بیان

(ملتمس جوئندہ، غول گمراہ کنندہ، از اغراض بیان چہ است، کرفس اجوائن خراسانی، فصلے اندکے مفعول گفت خیرہ حیران یعنی بعض اوقات اپنے دشمن کے مکر و فریب کی اطلاع نہیں ہوتی جسطرح ان نصاریٰ کو اس وزیر کے فریب کی خبر نہوئی اور نفس ہمارا دشمن ہے اور اسیطرح اسمیں بھی احتمال ہے کہ شاید کسی وقت اسکی شرارت کا پتہ نہ لگے اور گمراہ کردے اسلیے) بعض صحابہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے نفس کے مکروں کی تحقیق کیا کرتے کہ یہ عبادت و اخلاص میں کیا کیا پوشیدہ اغراض نفسانی شامل کردیتا ہے (چنانچہ حدیث میں حضرت حذیفہ رضی کا قول آیا ہے فرماتے ہیں کہ سب لوگ حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے خیر کی تحقیق کیا کرتے اور میں شر کی تحقیق کیا کرتا تاکہ اس سے بچوں) طاعات کے فضائل و ثواب کو اس اہتمام سے نہ پوچھتے جسقدر عیب باطن (نفس) کی تفتیش کرتے کہ اسکو ارشاد فرمایئے (اور پوچھ پوچھ کر ایسے محقق ہوگئے کہ) مکر نفس کو مو بمو ذرہ ذرہ کرکے

اس طرح پہچاننے لگے جسطرح آدمی پھول کو اجمائن سے علیحدہ پہچان لیتا ہے اور انھیں مضامین (علم مکائد نفس) میں سے کچھ مضامین حضرت خذیفہ رضؓ نے حضرت حسن بصریؒ سے کہدیے تھے جس سے انکا پندو وعظ نہایت عمدہ ہو گیا تھا، اور محققان صحابہ اس وعظ کو سنکر حیران ہوتے تھے کہ اپنے ہم رتبہ لوگو نہیں انکا کیا علم ہے نہ اسوجہ سے کہ صحابہ ان علوم سے ناواقف تھے۔ اب اسمیں کوئی شبہ نہ رہا، البتہ ایکدوسرا شبہ یہاں وارد ہو جاتا ہے کہ محدثین بعضؒ کے نزدیک حضرت حسن بصریؒ کو حضرت خذیفہؓ سے لقا نہیں ہوا پھر یہ مضمون کس طرح درست ہو گا اسی لئے بعض لوگوں نے حسن سے امام حسن رضی اللہ عنہ مراد لیا ہے مگر وعظ و تذکیر کا قرینہ اس مراد سے آبی ہے کیونکہ وعظ میں حضرت حسن بصریؒ ہی مشہور ہیں پس اولیٰ یہی ہے کہ حضرت حسن بصری مراد لئے جاویں اور جواب اشکال مذکور کا یہ دیا جاوے کہ بتلانا عام ہے خواہ بواسطہ ہو یا بلاواسطہ چونکہ حضرت خذیفہؓ صاحب اسرار مشہور تھے اسلئے اکابر صحابہ رضؓ مثل حضرت عمرؓ وغیرہ کے انسے بہت سی باتیں پوچھا کرتے تھے اور حسن بصریؒ بعض صحابہؓ سے ملے ہیں ممکن ہے کہ ان صحابہ نے حضرت خذیفہؓ سے کچھ سنا ہو اور ان سے حضرت حسن بصریؒ نے سنا ہو، پس یہ گفتن خذیفہؓ با حسنؒ بواسطہ ہو گیا۔

متابعت نصاریٰ وزیر جھود را

دل بدو دادند ترسایاں تمام — خود چہ باشد قوت تقلید عام
در درونِ سینہ مہرش کاشتند — نائب عیسیش می پنداشتند
او بسرِ دجال یک چشم لعیں — اے خدا فریادرس نعم المعین

یعنی تمام نصاریٰ اس وزیر کے تابع ہو گئے واقعی عوام الناس کی تقلید میں بھی کوئی استقلال نہیں بے سمجھے بوجھے محض توہم و تخیل پر جسکے ساتھ چاہیں ہو لیتے ہیں اپنے سینہ میں اسکا تخم محبت بو لیا اور اسکو حضرت عیسےٰ علیہ السلام کا نائب سمجھنے لگے حالانکہ وہ باطن میں دجال یک چشم ملعون تھا (جو عیسےٰ علیہ السلام کا مخالف ہو گا یعنی مثل دجال کے مکر و اضلال میں) چونکہ مضمون خوفناک تھا اسی طرح ہم لوگ بھی نفس و شیاطین الانس والجن کے ہزاروں دھوکوں میں پھنس جاتے ہیں اس لئے مولانا مضطرب ہو کر اللہ تعالےٰ سے التجا کرتے ہیں کہ) اے اللہ ہماری فریادرسی کیجئے آپ بہت اچھے مددگار ہیں۔

صد ہزاراں دام و دانہ است اے خدا — ما چو مرغانِ حریص بے نوا
دمبدم پا بستۂ دام نوایم — ہر یکے گر باز و سیمرغے شویم
مے رہانی ہر دم مارا و باز — سوئے دامے میرویم اے بے نیاز

(یہ تتمہ ہے مناجات کا) یعنی لاکھوں دام و دانے موجود ہیں اور ہماری حالت مرغان حریص کی سی ہے وقتاً فوقتاً ایک نئے دام میں پھنس جاتے ہیں گو ہم باز و سیمرغ ہی کیوں نہو جاویں آپکی یہ عنایت ہے کہ ہر وقت ہمکو ان داموں سے نکالتے رہتے ہیں مگر ہم پھر دوسرے دام کی طرف چلنے لگتے ہیں (مراد یہ ہے کہ نفس و شیطان کے انواع انواع فریبوں میں پھنس جاتے ہیں گو کتنے ہی بڑے کامل ہو جاویں مگر کچھ نہ کچھ اقل درجہ خطرات و وساوس ہی سہی ان دشمنوں کا جال ہم پر پڑتا رہتا ہے۔ آپ نور ہدایت (تعلیم نبوت و الہام) سے اس سے نجات دیتے ہیں پھر دوسرے فریب میں پڑ جاتے ہیں)

ما دریں انبار گندم می کنیم ۔۔۔ گندم جمع آمدہ گم می کنیم
می نیندیشیم ما جمع و حوش ۔۔۔ کیں خلل در گندم است از مکر موش
موش تا انبار ما حفرہ زدہ است ۔۔۔ وز فنش انبار ما خالی شدہ است

یعنی ہماری مثال ایسی ہے کہ گندم کے انبار جمع کرتے ہیں پھر اسکو نہیں پاتے ہم وحشیوں کو یہ سوچ نہیں ہوتی کہ یہ خرابی مکر موش سے واقع ہو رہی ہے اُسنے انبار گندم تک غار بنا رکھا ہے اور اسکی کارروائی سے تمام انبار خالی ہو گیا ہے اسیطرح ہم لوگ اعمال حسنہ کرتے جاتے ہیں مگر انکے انوار آثار و برکات کا کہیں نشان نہیں پاتے اسکی وجہ یہی ہے کہ نفس و شیطان اغراض و امراض عُجب و ریا و غیرہ پیدا کر کے سب ضائع کر دیتے ہیں

اوّل اے جاں دفع شرِّ موش کن ۔۔۔ وانگہاں در جمع گندم جوش کن
بشنو از اخبار آں صدر صدور ۔۔۔ لا صلوٰۃ تمّ الّا بالحضور
گر نہ موشے وزد در انبار ماست ۔۔۔ گندم اعمال چل سالہ کجاست
ریزہ ریزہ صدق ہر روزے چرا ۔۔۔ جمع مے ناید دریں انبار ما

موش مراد نفس و شیطان۔ جوش کن کوشش کن، صدر صدور سردار سرداراں مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ انبار مراد حشا۔ چل سالہ مراد زمان مدید۔ اوپر بیان فرمایا تھا کہ نفس شیطان مثل موش کے ہمارے اعمال کو ضائع کرتے ہیں۔ اب فرماتے ہیں کہ اول اسکو دفع کرو پھر اعمال جمع کرو (یعنی اخلاص سے عمل کرو ریا، و عجب کو اسمیں مت آنے دو پھر اعمال قابل اعتبار ہونگے) آگے تاکید کیلئے فرماتے ہیں کہ احادیث سے دیکھو کیا معلوم ہوتا ہے کہ نماز تام و کامل نہیں ہوتی بدون حضور قلب کے (اور حضور قلب) بدون دفع موش کے دشوار ہے (پس دفع موش ضروری ٹھہرا) آگے موش کے وجود پر متنبہ فرماتے ہیں کہ اگر ہمارے انبار اعمال میں موش نفس و شیطان نہیں لگ رہا ہے تو پھر ذخیرہ اعمال کا (یعنی اسکے انوار و برکات) کہاں ہیں (اور انکے آثار محبت الٰہی بغض دنیا کیوں نہیں مرتب ہوتے) اگر روزانہ صدق و اخلاص کا ایک ایک ریزہ بھی جمع ہوتا رہتا تو

کیا ایک انبار نہو جاتا ف ریا و عجب و دیگر اخلاق ذمیمہ مثل شہوت و غضب وغیرہ کے دفع کرنیکے بھی دو درجے ہیں اول یہ کہ اپنے اختیار سے انکا قصد نکرے اور جو پیش آوے اُسے بُرا سمجھے اور اسکے مقتضا کیموافق عمل نکرے گو خطرات و وساوس کا ہجوم رہے یہ مرتبہ اختیاری اور فرض ہے اور خطرات کا ہجوم غیر اختیاری ہے کچھ مضر نہیں، دوسرا درجہ یہ کہ ان اخلاق کی بیخ و بنیاد ہی کا استیصال ہو جائے یعنی نفس میں انکا تقاضا اور میلان بھی نرہے اور یہ ایسے ہی مبغوض ہو جاویں جیسے گندگی طبعًا مبغوض و مستقذر ہوتی ہے اسکی تحصیل مستحب ہے اور موجب کمال اور عادۃً موقوف ہے مجاہدہ و ریاضت اور خلوتِ طویلہ پر اور بھی دو مرتبے ہیں حضور قلب کے نماز میں اول یہ کہ نماز یا کسی نیک عمل میں بطور مقصودیت کے کوئی غیر اللہ قلب میں حاضر نہو یعنے عبادت سے مقصود کسی مخلوق کی رضا یا اس سے مال و جاہ کا حاصل کرنا نہو یہ حضور قلب فرض ہے اور بدون اسکے نماز قبول نہیں ہوتی اور عذاب ریا کا مستحق ہوتا ہے۔ دوسرا مرتبہ یہ کہ نماز میں بجز خدا تعالیٰ کے قلب کا التفات بطور تخیل کے بھی کسی جانب نہو پھر اسمیں بھی دو مرتبے ہیں ایک یہ کہ باختیار خود کسی غیر کا خیال قلب میں نہ لائے اسکو خشوع کہتے ہیں اور آیات اور احادیث سے یہ بھی مؤکد معلوم ہوتا ہے گو درجہ فرض میں نہو۔ دوسرا مرتبہ یہ کہ بلا قصد بھی کسی کا خیال نہ آوے، یہ بدون فنائے نفس و قلب کے نصیب نہیں ہوتا اور اسکی تحصیل مستحب ہے ف لاصلوٰۃ الا بحضور القلب کتب احادیث میں نظر سے نہیں گذرا اگر اس کا مضمون بالکل قرآن و حدیث سے ثابت ہے پس بزرگوں کا اس کو حدیث کہنا شاید بطور روایت بالمعنیٰ کے ہو۔

پس ستارہ آتش از آہن جہید	واں دل سوزیدہ پذرفت و کشید
لیک در ظلمت یکے دزد نہاں	می نہد انگشت بر استارگاں
می کشد استارگاں را یک بیک	تاکہ نفروزد چراغے بر فلک

ستارۂ آتش، شرارۂ آتش مراد اعمال صالحہ آہن چقماق مراد جوارح و اعضا سوزیدہ سوختہ کہ زیر چقماق نہند مراد دل عامل ظلمت مراد جہل از علوم طریق مجاہدہ و دفع نفس و شیطان، دزد نہاں مراد نفس و شیطان، چراغ بر فلک نیفروختن مراد قبول نہ شدن اعمال۔ ان اشعار میں تمثیل ہے کہ نفس و شیطان کسطرح اعمال حسنہ کو ضائع کر دیتے ہیں اور یہ اشعار قصہ طلب ہیں وہ قصہ اسی کتاب مستطاب کے دفتر ششم کے شروع میں آویگا کہ کسی کے گھر ایک چور آیا اسنے تحقیق کرنے کے واسطے چقماق نکال کر اسکے نیچے روئی یا کپڑا یا اسی قسم کی کوئی چیز رکھ کر اسکو جھاڑا اس سے چنگاری سوختہ میں آئی چور چپکے سے اسکے پاس آبیٹھا چونکہ تاریکی تھی نظر نہ آیا اور چپکے سے اس نے اس چنگاری کو انگلی سے دبا کر بجھا دیا اسی طرح ایک ایک چنگاری پیدا ہوتی تھی اور وہ اسکو بجھا دیتا تھا۔ غرض روشنی نہونے پائی کہ اس سے اپنے مال و متاع کی حفاظت کر سکتا اور چور نظر آجاتا۔ اسیطرح اعمال و عبادات اعضا سے صادر ہوتے ہیں اور قلب میں اس سے کچھ نور و برکت بھی پیدا ہوتا ہے مگر نفس و شیطان صفات ذمیمہ

ف راتب فرض باطنی تصفیۂ نفس و قلب ۱۲

ریا و عجب وغیرہ کے ذریعہ سے اسکو مٹا دیتا ہے اور انوار قبول جمع نہیں ہونے پاتے اور ظلمت جہل سے ہم کو پتہ نہیں لگتا۔

چوں عنایاتت بود با ما مقیم ❊ کے بود بیمے ازاں دزد لئیم
گر ہزاران دام باشد در قدم ❊ چوں تو با مائی نہ باشد ہیچ غم

اسمیں جناب باری میں عرض ہے یعنے گو نفس و شیطان کا مکر اندیشہ ناک ہے لیکن آپکی عنایت دائمی ہمپر ہو تو اس سے کچھ اندیشہ نہیں اگر ہر ہر قدم پر ہزاروں جال ہوں لیکن اگر آپ ہمارے ساتھ ہوں تو کچھ غم نہیں ف اس میں اشارہ ہے کہ سالک کو اپنی معرفت و مجاہدہ پر اعتماد نہ کرنا چاہئے بلکہ حق جل و علا شانہ سے التجا کرتا رہے اور انکے فضل پر نظر اعتماد رکھے للشیرازی ــ تکیہ بر تقوی و دانش در طریقت کافریست ؛ راہرو گر صد ہنر دارد توکل بایدش + تقوی عمل دانش علم باقی ظاہر ہے۔

ہر شبے از دام تن ارواح را ❊ مے رہانی مے کنی الواح را
میرہند ارواح ہر شب زیں قفس ❊ فارغاں نے حاکم و محکوم بس
شب ز زنداں بے خبر زندانیاں ❊ شب ز دولت بے خبر سلطانیاں
نے غم و اندیشۂ سود و زیاں ❊ نے خیال ایں فلان و آں فلان

ارواح را مفعول میرہانی میکنی از کندیدن، فارغاں از ارواح یا از غم یہ نظیر ہے مضمون سابق گر ہزاران دام باشد الخ کی یعنی اگر آپ چاہیں ہمکو قید شر و نفس و شیطان سے چھڑا سکتے ہیں جسطرح روزمرہ ہر شب میں دام تن سے ارواح کو چھڑا دیتے ہیں گویا زندان (تن) کے تختے اور کواڑ کو اکھاڑ کر قیدیوں (ارواح) کو رہائی دیتے ہیں پس ہر شب کو اس قفس تن سے ارواح چھوٹ جاتی ہیں اور بالکل بیفکر ہو جاتی ہیں نہ کسی کی حاکم رہتی ہے نہ کسی کی محکوم نہ زندانیوں کو زنداں کی خبر رہتی ہے نہ سلطنت والوں کو دولت کی خبر رہتی ہے نہ نفع کی فکر نہ نقصان کا اندیشہ نہ زید کا خیال نہ عمرو کا حاصل یہ کہ جسطرح ارواح کو روز کے روز اتنی بڑی قید سے اس طرح رہائی دیتے ہیں کہ محض بے غم ہو جاتی ہیں اگر ہم کو بھی باطنی تفکرات سے بے غم کر دیں تو آپ کو کیا دشوار ہے۔

در تمثیل عارف و حال او و معنی آیۃ اللہ یتوفی الانفس حین موتہا والتی لم تمت فی منامہا

حال عارف ایں بود بے خواب ہم ❊ گفت ایزد ہم رقود زیں مرم
خفتہ از احوال دنیا روز و شب ❊ چوں قلم در پنجۂ تقلیب رب
آں کہ او پنجہ نہ بیند در رقم ❊ فعل پندارد بہ جنبش از قلم

یعنی جو حال اور لوگوں کا خواب میں ہوتا ہے کہ دنیا سے بیخبر و بے تعلق ہو جاتے ہیں عارف کو بدون خواب کے بیداری میں بھی وہ حال حاصل ہو کہ تن و بدن سے محض بیخبر و بے تعلق ہیں جیسے اللہ تعالیٰ نے اصحاب کہف کی شان میں فرمایا ہے تحسبھم ایقاظا وھم رقود یعنی اے مخاطب تو انکو جاگتا گمان کرتا ہے (بوجہ انکی آنکھ کھلی ہونیکے) اور حالانکہ وہ سوئے ہوئے ہیں (یہ مطلب نہیں کہ اس آیت میں عارفین کی بے تعلقی و بیخبری دنیا کا بیان ہے اور یہ اس کی تفسیر ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو قصہ اس آیت میں مذکور ہے عارف کا حال اس کے مشابہ ہے غرض تشبیہ مقصود ہے نہ تفسیر، خوب سمجھ لو) اس مضمون سے نفرت مت کرو (یعنی اہلکے اس دعوے کی تکذیب مت کرو کہ عارفین کا ایسا حال ہوتا ہے تو مشارٌ الیہ مصرعہ اولیٰ ہے نہ آیت فافہم) اب اس تشبیہ کی تشریح فرماتے ہیں کہ احوال دنیا سے تمام اوقات غافل رہتے ہیں (یہ مطلب نہیں کہ وہ بے ہوش ہیں کیونکہ یہ تو ایک قسم کا استغراق ہے جو نہ کمال مقصود ہے نہ اسکو دوام ہے نہ وہ ہر عارف کیلئے عام ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو چیزیں حاجب عن اللہ ہیں اور جو افعال و اقوال اللہ تعالیٰ سے غافل اور دور کرنیوالے ہیں ان حضرات کو ان امور کیطرف میلان و التفات نہیں اور کوئی امر انسے خلاف مرضیٔ حق صادر نہیں ہوتا۔ چنانچہ دوسرے مصرعہ میں اسکی تصریح ہے کہ) اللہ کے ایسے مطیع ہیں جیسے قلم ہوتا ہے کہ کاتب جدھر چاہتا ہے اسکو چلاتا پھراتا ہے (یہ مقصود نہیں کہ مثل قلم کے انکی حرکات و افعال اضطراری ہیں اول تو یہ عقیدہ اہل حق کے خلاف ہے دوسرے اسمیں ان حضرات کا کوئی کمال بھی نہ ہوگا مثل مشین کے ہو جاوینگے اپنے ارادہ سے اطاعت ان کیلئے ثابت نہ ہوگی بلکہ مقصود یہ ہے کہ انھوں نے اپنی رضا و اختیار کو رضا و اختیار خداوندی میں ایسا فنا کر دیا ہے کہ باوجودیکہ اقوال و افعال اُن سے بقصد اختیار صادر ہوتے ہیں مگر چونکہ احکام شرعیہ انکے نزدیک مثل امور طبعیہ کے ہو گئے ہیں جنمیں انسان کا اختیار نہیں ہوتا اسلئے انکے حرکات مشابہ حرکت قلم کے ہو گئے ہیں کہ تابع تحریک کاتب کے ہوتا ہے گو اسکا تابع ہونا اضطراریہ ہے اور ان کا تابع ہونا اختیاریہ ہے۔ یہ تقریر تو افعال اختیاریہ کے اعتبار سے ہے اور اگر احوال اضطراریہ یعنی غیر اختیاریہ اور خود صفت اختیار کے (کہ غیر اختیاری ہے) اعتبار سے یہ حکم کیا جائے تو یہ مطلب ہوگا کہ حالات و تاثرات اسباب طبیعہ کیطرف اصلاً التفات نہیں فرماتے حتی کہ اپنے افعال کو بھی باعتبار مؤثریت کے اپنی طرف منسوب نہیں سمجھتے بلکہ ہر وقت سبب حقیقی (حضرت خالق جل و علا شانہ) کا جو کہ منتہا سب اسباب و علل کا ہے مشاہدہ کرتے ہیں اور اپنے کو مثل قلم کے پنجۂ کاتب میں جانتے ہیں گو افعال غیر اختیاری کے اعتبار سے یہ حکم سب کے لیے عام ہے کہ سب ہی کی حالت مثل قلم فی الکاتب کے ہے مگر چونکہ اوروں کی نظر اسباب ظاہری پر ہے اور اُن کی نظر سبب حقیقی پر ہے اس لئے اس علم و معرفت کے اعتبار سے

(۱) یعنی اگر مجموعہ اقوال رضائی و افعال

انکی تخصیص اس حکم میں کی گئی آگے عوام کا حال بیان فرماتے ہیں کہ جس شخص کو پنجہ نظر نہ آتا ہو وہ جنبش کو قلم کا فعل سمجھے گا اسیطرح عوام نے کہ امور اختیاریہ میں اپنے کو تابع احکام نہیں بنایا اور اپنی اختیاری امور غیر اختیاریہ میں سبب حقیقی سے غافل رہے ف ان اشعار میں توحید افعالی کی طرف اشارہ ہے جسکا عنوان اسطرح مشہور ہے لا فاعل الا اللہ۔ اسکا مطلب یہ نہیں کہ خدا تعالیٰ کے سوا کسی کی طرف کوئی فعل منسوب نہیں۔ اول تو یہ عقائد حقہ کے خلاف ہے۔ پھر صدور قبائح کا جناب باری تعالیٰ سے اسمیں لازم آتا ہے پھر مشاہدہ اور وجدان بھی اسکی تکذیب کرتا ہے۔ پھر یہ کہ تمام شرائع کا اس میں ابطال لازم آتا ہے۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ منتہا سب اسباب فعل کا۔ یا یوں کہئے کہ خالق افعال کا بجز حق تعالیٰ کے کوئی نہیں، گو وسائط تو ظاہری اسباب اور بھی ہیں۔ چونکہ عارف کو دوسرے فاعلین کی طرف التفات نہیں ہوتا اسلئے وہ انکی نفی کر دیتا ہے سو واقع میں یہ نفی باعتبار قابل التفات ہونیکے یا التفات کرنیکے ہے یعنی کوئی فاعل قابل التفات کے یا ملتفت الیہ نہیں بجز اللہ تعالیٰ کے۔ اسی طرح توحید صفاتی و توحید ذاتی کو سمجھنا چاہیے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ بجز صفات الٰہی خداوندی کے کوئی صفت و ذات موجود نہیں بلکہ عارف کو کسی اور کی ذات و صفت کی طرف التفات نہیں ہوتا۔ اس مرتبے میں وحدت کا حکم ہوتا ہے سو یہ تینوں مراتب توحید وجودی کے فروع ہیں جس کے معنی شرح دیباچے میں گذر چکے ہیں۔)

شمۂ زیں حال عارف وانمود	خلق را ہم خواب حسی در ربود

یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت عامہ سے چاہا کہ عوام الناس کو بھی عارفین کی بیخودی استغراقی و مشغولی بحق سے آگاہ فرما دیں تاکہ ان حالات کے حاصل کرنیکا شوق ہو اسلئے لوگوں پر خواب کو مسلط کر دیا کہ اسی نمونے پر قیاس کر لیں۔

رفتہ در صحرائے بیچوں جان شاں	روح شاں آسودہ و ابدان شاں
فارغاں از حرص و اکباب و حصص	مرغ وار از دام جستہ در قفص

اکباب سرنگوں شدن بر چیزے مراد حرص و طلب ہے رجوع ہی مطلب ساہو یکطرف ۔ ہر شبے از دام تن ارواح را الخ یعنی خواب میں میدان بے کیف (عالم مثال) میں انکی روح چلی جاتی ہے، اور روح اور بدن دونوں آسودہ ہو جاتے ہیں (یعنی فکر و تشویش کہ فعل روح کا ہے اور تعب و مشقت کہ فعل جسم کا ہے سب قطع ہو جاتے ہیں) حرص و طلب اور اپنے حقوق اور حصوں سے فارغ و بے فکر ہو جاتے ہیں جیسے کہ پرندہ کہ دام اور قفس سے چھوٹ جاوے۔ ف۔ عالم مثال ایک عالم ہے جو عالم شہادت و عالم غیب کے درمیان ہے اسکو برزخ بھی کہتے ہیں۔ قرآن و حدیث کے اشارات سے اور اہل کشف کی تصریحات سے اسکا وجود ثابت ہے بعد مرگ تا قیامت اسی میں رہنا ہوتا ہے۔ اور خواب میں وہی منکشف ہوتا ہے اور بعض بزرگوں کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ عالم مقداری ہے مگر مادی نہیں۔

پس مقداری ہونیکے اعتبار سے عالم اجسام سے مشابہ ہے اور غیر مادی ہونیکے اعتبار سے عالم ارواح کے مشابہ ہے پس اجسام کہ مادہ و مقدار دونوں رکھتے ہیں اور ارواح کہ مقدار و مادہ دونوں سے منزہ ہیں یہ عالم ان دونوں کے ساتھ ایک ایک وصف میں مشابہت رکھتا ہے چونکہ کیفیات مخصوصہ بالمادہ سے یہ عالم منزہ تھا اسلئے اس کو بے چون و بے کیف کہہ دیا ورنہ کیفیات لازمۂ مقدار کے ساتھ وہ موصوف ہے غرض اسکا بیچون ہونا خاص کیفیت کے اعتبار سے ہے مطلق کیفیت کے اعتبار سے نہیں۔

چوں بسوئے دام باز اندر شوند	داد جویاں در پے داور شوند
وز صفیرے باز دام اندر کشی	جملہ را در داد و در داور کشی
چوں کہ نور صبح دم سر برزند	کرگس زرین گردوں پر زند
ترک روز آخر چو باز زریں سپہر	ہندوے شب را بہ تیغ افگندہ سر
میل ہر جانے بسوئے تن شود	ہر تنے از روح آبستن شود
فالق الاصباح اسرافیل وار	جملہ را در صورت آرد زاں دیار
روحہائے منبسط را تن کند	ہر تنے را باز آبستن کند

(دام مراد تن، دام اندر یعنی اندر دام، داور حاکم و حکومت، کرگس زریں مراد آفتاب، ترک روز مراد روزہ دکھانے لچمین الماار) زریں سپہر مراد آفتاب، ہندو منسوب بہ ہند، و در محاورہ فارسیاں بمعنے دزد آبستن، حاملہ، فالق الاصباح شگافندۂ صبح، مراد حق تعالیٰ، منبسط (کشادہ از قید تن) تن کند در تن کند ان اشعار میں بیان ہے سو کر اٹھنے کا یعنی پھر جب ارواح دام تن میں آجاتی ہیں تو (اپنے دنیوی کام میں مشغول ہوجاتی ہیں مثلاً) اپنی دادخواہی کیلئے حاکم کے پیچھے پیچھے پھرتی ہیں (دوسرا شعر بھی پہلے شعر کا بیان ہے کہ) اپنے حکم قدرت سے ارواح کو دام تن میں پھنسا دیتے ہیں (جسطرح صیاد اپنی صفیرہ سے پرندہ کو جال میں بلا لیتا ہے) اور سبکو دادخواہی و حکومت میں (یعنی مختلف کاموں میں) لگا دیتے ہیں (پھر آگے اسی کی تفصیل زیادہ ہے) جب صبح کی روشنی ظاہر ہوتی ہے اور آفتاب چرخ کہ مشابہ کرگس زریں کے ہے پر پھیلاتا ہے غرض وقت (کہ شب کو دفع کرنیمیں مشابہ ترک یعنی سپاہی کے ہے زریں سپر لیکر تلوار سے ہندوی شب کا سر جدا کر دیتا ہے یعنی دن کے آنیسے رات جاتی رہتی ہے اسوقت ہر روح کا میلان بدن کیطرف ہوتا ہے اور ہر بدن روح سے اس طرح بھر جاتا ہے جیسے حاملہ کا رحم بچہ سے بھر جاتا ہے اللہ تعالیٰ اسرافیل علیہ السلام کیطرح (کہ قیامت میں ان کے صور پھونکنے سے سب زندہ ہوجاویں گے) تمام مخلوقات کو صورت (جسد) میں اس دیار بیچوں (عالم مثال) سے لے آتے ہیں اور ارواح کو کہ قید سے کشادہ ہوگئی تھیں پھر بدن کے اندر مقید کر دیتے ہیں اور تمام ابدان کو ارواح سے پُر کر دیتے ہیں۔

اسپ جاں را می کند عاری ز زیں	سر النوم اخو الموت است ایں
لیک بہر آں کہ روز آیند باز	بر نہد بر پائے شاں بند دراز
تاکہ روزش واکشد زاں مرغزار	در چراگاہ آردش در زیر بار

(اسپ جاں مراد روح کہ باعتبار کشیدن تعلقات دنیا باسپ تشبیہ دادہ زیں تعلق مشاغل دنیا عاری کردن یعنی از مشاغل دنیا رہا کردن بند دراز کنایہ از تعلق روح با بدن کہ حیات موجلہ طویلہ است مرغ بفتح میم نوعے از گیاہ ہندی دوب مرغزار سبزہ زار مراد عالم مثال چراگاہ مراد عالم دنیا، ان اشعار میں دوبارہ سو جانیکا ذکر ہے یعنی روح کو پھر سے تعلقات دنیویہ سے خالی کر دیتے ہیں۔ اور النوم اخو الموت جو حدیث میں آیا ہے یعنی سونا مشابہ مرنیکے ہے اسکی یہی حقیقت ہے کہ دونو میں بے تعلقی دنیا سے موجود ہے لیکن اس مصلحت کیلئے کہ دن کو پھر بدن کیطرف آسکیں انکے پاؤں میں ایک رسن دراز باندھ دیتے ہیں (جس طرح گھوڑے کو چرنے کیلئے چھوڑنے کیوقت رسی باندھ دیتے ہیں کہ جب چاہیں کھینچ کر اپنے کام میں لگالیں) یعنی تعلق حیات باقی رکھتے ہیں تاکہ دن کے وقت پھر عالم مثال سے عالم دنیا میں بار تعلقات دنیوی کے لادنے کیلئے اسکو کھینچ لیں۔ ف۔ اہل کشف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو دو جسم عطا فرمائے ہیں ایک جسم عنصری کہ دنیا میں رہتا ہے اور آخرت میں یہی محشور ہوگا، اور اسی پر ثواب و عذاب ہوگا دوسرا جسم مثالی کہ عالم مثال میں موجود ہے اور خواب میں نظر آتا ہے۔ اور روح حقیقی جو من امر ربی ہے (نہ جیسا کہ اسکا تعلق صرف جسم عنصری سے ہے) دونوں جسموں سے تعلق رکھتی ہے جاگنے کی حالت میں اس روح کی توجہ جسم عنصری کیطرف زیادہ ہوتی ہے، اور سونے کی حالت میں اسکی توجہ جسم مثالی کی طرف زیادہ ہو جاتی ہے پس روح کا بدن سے نکلنا اور عالم مثال میں جانا اس سے مراد یہی ہے کہ جسم عنصری سے تعلق ضعیف ہوکر جسم مثالی سے تعلق بڑھ جاتا ہے اور عالم مثال سے بدن میں اس کا آنا اس سے مراد یہی ہے کہ جسم مثالی سے تعلق ضعیف ہوکر جسم عنصری سے زیادہ ہو جاتا ہے، اور یہی مطلب ہو سکتا ہے آیت کا جو اس سرخی میں مذکور ہے یا بعبارت دیگر توفی النفس سے مراد قبض یعنی تعطل حواس بحذف مضاف (حواس) النفس ہے۔ واللہ اعلم۔

کاش چوں اصحاب کہف آں روح را	حفظ کردے یا چو کشتی نوح را
تا ازیں طوفان بیداری و ہوش	وا رہیدے ایں ضمیر و چشم و گوش

(اوپر کے اشعار میں حالت خواب کی راحت و بے التفاتی دنیا کا بیان ہوا اسکو سن کر عارف بوجہ اسکے کہ التفات الی غیر اللہ سے اسکو نفرت ہے تمنا کرتا ہے (پس یہ اشعار عارف کا مقولہ ہیں۔ کہ کیا خوب ہوتا، اگر اصحاب کہف کی طرح اس روح کو عالم مثال ہی میں محفوظ رکھتے (اور یہاں نہ آنے دیتے) یا اگر اصحاب کہف کی طرح اسقدر مدت دراز تک تین سو نو سال ہیں وہاں نہ رکھتے تو اتنی ہی مدت تک محفوظ رکھ لیتے جتنے روز کشتی نے حضرت نوح علیہ السلام کی حفاظت کی

فانظر آیۃ اللہ یتوفی الانفس و کیفیۃ درج در خزانہ ۱۲

کہ چند ماہ تھے (مطلب یہ کہ اگر یہ نوم اطول یا طویل ہوتی تو کیا خوب ہوتا) تاکہ بیداری و ہوشیاری کے اس طوفان سے (جو التفات غیر اللہ سے برپا ہوتا ہے) قلب حواس کو نجات ہو جاتی ف سالک پر مختلف حالات طاری ہوتے ہیں جب استغراق کا غلبہ ہوتا ہے ایسی تمنا کرتا ہے، ورنہ بیداری کی حالت میں خیال غیر کے آنے اور اس کو قصداً ہٹانے سے جو مجاہدہ ہوتا ہے وہ استغراق سے کہیں افضل ہے۔

اے بسا اصحاب کہف اندر جہاں	پہلوے تو پیش تو ہست ایں زماں
غار با تو یار با تو در سرود	مہر بر چشم ست و بر گوشت چہ سود
باز گو کز چیست ایں روپوشہا	ختم حق بر چشمہا و گوشہا

اوپر اس شعر میں (حال عارف ایں بود بیخواب ہم الخ) ذکر کیا تھا کہ عوام کی حالت جو بیخبری دنیا کی خواب میں ہوتی ہو وہ اولیاء اللہ کو بیداری میں نصیب ہوتی ہے اور اس شعر میں انکو اصحاب کہف سے تشبیہ دی تھی جیساکہ اس کی شرح میں بیان کیا گیا ہے۔ اب اسی مضمون کی طرف رجوع فرماتے ہیں گویا سامع دریافت کرتا ہے کہ جن لوگوں کا آپ بیان کررہے ہیں وہ لوگ کہاں ہیں ہمکو بتلایئے۔ اسکا جواب دیتے ہیں کہ ہزاروں اولیاء اللہ جو مشابہ اصحاب کہف کے ہیں (اس صفت میں کہ ظاہراً بیدار اور واقع میں دنیا سے بیخبر) دنیا میں موجود ہیں تمہارے پاس تمہارے سامنے اس زمانہ میں تمہارے یار غار یعنی ظاہر میں تم سے ملے جلے تم سے باتیں کرتے ہوئے مگر جب چشم و گوش پر مہر لگ گئی ہو تو انکے ہونے سے تم کو کیا نفع؟ اب پوچھتے ہیں کہ بتلاؤ تو سہی یہ حجابات کس وجہ سے ہیں (کہ اولیاء اللہ کو پہچان نہیں سکتے) خود ہی جواب دیتے ہیں کہ اللہ کی مہر لگ گئی ہے چشم و گوش پر اس کے بعد اس مہر کی تعیین کرتے ہیں تاکہ اس کے ازالہ کا اہتمام ممکن ہو۔

قصہ دیدن خلیفہ لیلیٰ را

گفت لیلیٰ را خلیفہ کاں توئی	کز تو مجنوں شد پریشان و غوی
از دگر خوباں تو افزوں نیستی	گفت خامش چوں تو مجنوں نیستی
دیدۂ مجنوں اگر بودے ترا	ہر دو عالم بے خطر بودے ترا
باخودی تو لیک مجنوں بیخود است	در طریق عشق بیداری بدست

غوی گمراہ۔ خطر قدر و منزلت۔ حاصل قصہ کا ظاہر ہے کہ لیلیٰ سے خلیفہ نے پوچھا کہ وہ تو ہی ہی جس سے مجنوں پریشان و عقل گم کردہ ہو گیا، دوسرے حسینوں سے تو کسی بات میں زیادہ تو ہے نہیں پھر کیا بات ہے؟ اس نے جواب دیا کہ جب تو مجنوں نہیں تو خاموش ہی رہ اگر تجھ کو مجنوں کی آنکھ میسر ہوتی اسوقت دونوں عالم تیری نزدیک بیقدر معلوم ہوتے

تجھ میں اور مجنوں میں فرق یہ ہے کہ تو اپنی خودی میں ہے اور مجنوں خودی سے گذر گیا ہے (اس لئے تجھکو میری خوبی کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ اور مجنوں کو میرے سوا کسی پر نظر نہیں اس لئے اس نے ادراک کرلیا) اور طریق عشق میں بیداری و ہوشیاری بُری بات ہے (مولانا نے اس تمثیل میں مہر مذکور کی تعیین فرما دی ہے کہ وہ مہر و حجاب دنیا کی ہوشیاری و خبرداری ہے جس میں کثرتِ خیال غیر اللہ لازم ہے پس جب غیر اللہ کا خیال دامنگیر حال ہوگا تو اللہ کا خیال اور طلب کا ذریعہ یعنی اہل اللہ کی تلاش اور پہچان کہاں میسّر ہوگی؟ چنانچہ آگے تفصیل سے فرماتے ہیں۔

ہر کہ بیدار ست او در خواب تر	ہست بیداریش از خوابش بتر
چوں بحق بیدار نبود جانِ ما	ہست بیداری چو در بندانِ ما
جاں ہمہ روز از لگدکوبِ خیال	وز زیان و سود و از خوفِ زوال
نے صفا می ماندش نے لطف و فر	نے بسوئے آسماں راہِ سفر

(دربنداں قلعۂ بندیخانہ، ان اشعار میں دنیا کی ہوشیاری اور دنیا کے خیالات کی مذمت ہے یعنی جو شخص دنیا کا زیادہ عاقل ہے وہ خدا سے زیادہ غافل ہے اور اسکی بیداری اسکے سونے سے (جسمیں بالکل حواس معطل ہوجاتے ہیں) بدتر ہے (کیونکہ بیداری میں تحصیل دنیا کیلئے معاصی میں مبتلا ہوتا ہے پس دنیا کی بیداری و ہوشیاری کچھ بھی نہیں اصل بیداری توجہ الی اللہ ہے) جب اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہم کو آگاہی و توجہ نہوئی تو بیداری واقع میں ہمارے لئے جیلخانہ ہے (کیونکہ اس بیداری کی بدولت قید تعلق ماسوی اللہ میں زیادہ مقید ہوتے ہیں) اس ماسوی اللہ کی طلب و فکر میں روح کو ہر وقت کے پریشاں خیالات کے لگدکوب سے اور دنیا کے نفع و نقصان کے خیال سے اور زوال مال و جاہ کے اندیشہ سے ایسا ضرر پہنچتا ہے کہ نہ اسمیں صفائی و رونق رہتی ہے نہ لطافت و زیبائش رہتی ہے نہ عالم علوی کی طرف سفر کرسکتی ہے (کیونکہ توجہ تام دو طرف نہیں ہوسکتی جب شب و روز تحصیل لذات عالم سفلی میں توجہ مبذول رکھے گا ظاہر ہے کہ عالم علوی کے لذات کی طرف متوجہ نہیں ہوسکے گا۔)

خفتہ آں باشد کہ او از ہر خیال	دارد امید و کند با او مقال
نے چناں کہ از خیال آید بحال	آں خیالش گردد او را صد وبال
دیو را چوں حور بیند او بخواب	پس ز شہوت ریزد او با دیو آب
چونکہ تخمِ نسل را در شورہ ریخت	او بخویش آمد خیال از وے گریخت
ضعفِ سر بیند ازاں و تن پلید	آہ ازاں نقشِ پدید و ناپدید

(اس کے قبل کے اشعار میں بیداری کی دو قسمیں بتلائی ہیں ایک بیداری بدنیا کہ مذموم ہے اور اسکے ضمن میں خیالات کا مضر ہونا بھی بتلایا۔ دوسرے بیداری بحق کہ محمود ہے اسی سے خفتن کی بھی دو قسمیں نکل آئیں ایک خفتہ از دنیا کہ محمود ہے ایک خفتہ از حق کہ مذموم ہے ان اشعار میں انہی دو قسموں کا بیان ہے کہ ہمارے کلام سے خفتہ کی فضیلت اور خیالات کی مذمت معلوم ہوتی ہے اس سے مطلق خفتہ مراد نہیں اور اسی طرح مطلق خیال کی مذمت بھی مقصود نہیں بلکہ خفتہ از دنیا کہ خیالات تو نافع ہیں ہیں وہ اور خفتہ ہے کہ جسکے خیالات ایسے محمود ہوں کہ ہر خیال سے اس کو امید وصول الی اللہ ہو اور وہ خیال اس سے گفتگو کرے (یعنے خیالات طاعت نگہداشت قلب کہ وہ ذریعہ وصول الی اللہ کا بھی ہے اور اس سے واردات وعلوم وحقائق بھی قلب پر فائز ہوتے ہیں۔ چونکہ وہ خیالات سب ان علوم وحقائق کے ہیں اس لئے مجازاً یوں کہدیا ہے کہ وہ خیالات اس سے گفتگو کریں جیسا اس آیت میں ہے ام انزلنا علیھم سلطانا فھو یتکلم بما کانوا بہ یشرکون) اور وہ خفتہ مراد نہیں جس کے خیالات ایسے پریشان اور مذموم ہوں کہ جب خیال سے اپنی اصلی حالت (بیداری) میں آوے تو وہ خیال اسکے لیے وبال جان بن جاوے (یعنے دنیا کے پریشان خیالات کہ اسوقت تو اس میں لذت ملتی ہے مگر جب اصلی بیداری یعنے موت کی نوبت آوے گی اسوقت بجز گناہ و وبال کے کچھ نظر نہ آویگا) اس خفتہ اور اس خیال کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی شخص خواب میں شیطان کو ایک حسین عورت کی شکل میں دیکھے اور اس سے شہوت رانی کر کے آب ریزی کرے جب اس نطفہ کو کہ تخم نسل ہی تھا زمین شور یعنی محل بے ثمر میں صرف کر چکا اسوقت ہوش میں آگیا، اور وہ خیالی صورت غائب ہو گئی دیکھتا ہے کہ سر میں ضعف ہو گیا، اور بدن ناپاک ہو گیا اب افسوس کر رہا ہے کہ وہ خیالی صورت کس طرح نظر آئی اور کسطرح جاگ کر غائب ہو گئی کیونکہ اسکا وجود تو صرف خیالی تھا نہ واقعی، یہی حال طالب غیر اللہ کا ہے۔

مرغ بر بالا پران و سایہ اش — میرود بر خاک پراں مرغ وش

ابلہی صیاد آں سایہ شود — میرود چندانکہ بے مایہ شود

بیخبر کاں عکس آں مرغ ہواست — بیخبر کہ اصل آں سایہ کجاست

تیر اندازد بہ سوئے سایہ او — ترکشش خالی شود از جستجو

ترکش عمرش تہی شد عمر رفت — از دویدن در شکار سایہ تفت

(سایہ اش مبتدا۔ میرود خبر۔ میرود چندانکہ مقدم مؤخر ست تقدیر آنکہ چندانکہ میرود۔ تفت گرم وتیز اوپر کے اشعار میں مذمت تھی دنیا کے پریشاں خیالات کی اور ان اشعار میں تحقیق ہے دنیا کے عالب کی ایک تمثیل کے پیرایہ میں مطلب کیہ دنیا کا وجود ناپائیدار آخرت کے وجود باقی کے سامنے ایسی نسبت رکھتا ہے

جیسا سایہ کا وجود موہوم سایہ دار چیز کے وجود واقعی کے سامنے آخرت کا وجود باقی ہے۔ پس آخرت کو ترک کرکے دنیا کے طلب کرنیوالے کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی جانور ہوا میں اُڑتا ہو اور اس کا سایہ زمین پر دوڑ رہا ہو اور کوئی کم عقل اس سایہ کو شکار کرنا چاہے جس قدر اس کے پیچھے دوڑیگا خالی ہاتھ رہے گا۔ اس کو یہ خبر نہیں کہ یہ مرغ ہوا کا عکس ہے نہ یہ خبر ہے کہ اس سایہ کی اصل کہاں ہے۔ وہ سایہ کی طرف تیر پھینک رہا ہے اور اسی جستجو میں ترکش اس کا خالی ہوگیا اسی طرح طالب دنیا کا ترکش عمر اس سایہ دنیا کے شکار و طلب میں جلدی جلدی خالی ہوتا جاتا ہے۔

در تحریص متابعت ولی مرشد

سایۂ یزداں چو باشد دایہ اش — وا رہاند از خیال و سایہ اش
سایۂ یزداں بود بندہ خدا — مردۂ ایں عالم و زندہ خدا
دامن او گیر زوتر بے گماں — تا رہی از آفت آخر زماں

(جب دنیا کے خیالات اور اسکی طلب کی مذمت بیان فرما چکے تو اب اس سے نجات حاصل کرنیکا طریق بتلاتے ہیں وہ طریق شیخ کامل کی طرف سے توجہ اور تربیت اور طالب کی طرف سے شیخ کی متابعت و اطاعت ہے پس ارشاد فرماتے ہیں کہ) اگر کوئی ظل اللہ (انسان کامل چنانچہ دوسرے شعر میں آتا ہے) اس شخص کا مربی بنجاوے تو خیال اور سایہ مذکور (دنیا و فکر دنیا) سے اسکو نجات دیدے اس ظل اللہ سے مراد خدا کا کامل بندہ ہے جو اس عالم کا مردہ اور خدا کا زندہ (یعنی اس عالم سے ایسا بیخبر ہے جیسا مردہ اور حق کا آگاہ ہے) ایسے شخص کا دامن جلدی سے بدون اسکے کہ (اسکی تشخیص و معالجہ باطنی میں) کسی قسم کا شک و گمان کرو تھام لو تاکہ آخری وقت یعنی موت کی آفت سے (نزع ایمان سے جسکا سبب اکثر حب دنیا کا غلبہ ہوتا ہے جیسا امام غزالیؒ نے فرمایا ہے) بچ جاؤ۔ ف۔ اوپر کے اشعار میں دنیا کو جو سایہ سے تشبیہ دی ہے وہ باعتبار ناپائیداری کے ہے اور یہاں جو مرد کامل کو سایہ سے تشبیہ دی ہے یہ باعتبار اسکے ہے کہ جیسے سایہ دلیل ہے وجود آفتاب کی اسی طرح مرد کامل دلیل اور رہنما ہے طرف ذات حق کے چنانچہ آگے آتا ہے۔

کیف مد الظل نقش اولیاست — کو دلیل نور خورشید خداست
اندریں وادی مرو بے ایں دلیل — لا احب الآفلیں گو چوں خلیل

(کیف مد الظل اشارہ بسوئے آیت الم تر الی ربک کیف مد الظل الخ نقش مثال اسمیں اولیائے کاملین و شیوخ مرشدین کے ظل اللہ ہونے کا بیان ہے مطلب یہ کہ قرآن مجید میں جو یہ ظاہری سایہ و آفتاب کی نسبت ارشاد ہے کہ دیکھو اللہ تعالی نے سایہ کو کس طرح پھیلایا ہے الخ یہی مثال اولیاء کی ہے جسطرح یہ سایہ

آفتاب ظاہری کا پتہ تبلاتا ہے اسیطرح ولی کامل نور خداوندی کا (کہ تشبیہاً آفتاب معنوی ہی) پتہ تبلاتا ہے کہ کس طریق سے وصول الی اللہ ہو سکتا ہے پس اگر وادی سلوک میں چلنا منظور ہے تو بدون اس دلیل و رہبر کے قدم مت رکھو اور چلنے کے بعد جو انوار و الوان ناسوتی و ملکوتی پیش آویں انکو مطلب مت سمجھو بلکہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کیطرح ان پر لا احب الآفلین کہے جاؤ یعنے میں دوست نہیں رکھتا فنا ہونیوالوں کو ف ان اشعار میں جیسا کہ ہمنے تقریر کردی ہے اشارہ ہے کہ مراقبات و معاملات میں اگر کچھ انوار وغیرہ نظر آویں تو اپنے اعتقاد و عمل کو درست رکھے۔ اعتقاد کی درستی تو یہ کہ اسکو حادث و مخلوق سمجھے خالق و قدیم نہ جانے کیونکہ حق تعالیٰ کی رویت دنیا میں نہیں ہو سکتی۔ جیسا کہ دیباچہ کے شعر عشق جاں طور آمد الخ کی شرح میں بیان ہوا ہے۔ عمل کی درستی یہ کہ ان انوار میں مشغول نہو بلکہ انکی نفی کر کے مطلوب حقیقی کی طرف متوجہ ہو جاوے۔ کیونکہ وہ گو ملکوتی انوار ہیں لیکن پھر مخلوق ہیں تو اسمیں مشغول ہونا ایسا ہی ہے جیسے مال و زر میں مشغول تھا، حجاب ہونے میں دونوں برابر ہوئے، بلکہ ملکوت کے یہ نورانی حجاب ناسوت کے ظلمانی حجابات (مال و زر وغیرہ) سے زیادہ شدید ہیں (کذا قال مرشدی) کیونکہ ناسوتی موجوات کو آدمی بوجہ مبتذل و حجاب سمجھتا ہے اور انمیں زیادہ لذت بھی نہیں ہوتی اسلئے قلب انمیں زیادہ مبتلا نہیں ہوتا اور انسان ان سے ارتفاع کی کوشش بھی کرتا ہے اور ملکوتی انوار کو عظیم الشان اور ثمرہ مجاہدہ و لذیذ سمجھتا ہے اسلئے اسمیں اگر مشغولی ہو گئی تو عمر بھر بھی اس بند سے نکلنے کی امید نہیں، اور اگر اس کے ساتھ ان انوار کو لاہوتی انوار (ذات حق و صفات) سمجھ گیا تو عمل کے ساتھ عقیدہ بھی بگڑا، اس مقام پر بہت لوگ برباد ہو گئے ہیں، اس لئے اعتقاد و عمل کی تصحیح کا اہتمام واجب ہے۔

رو ز سایہ آفتابے را بیاب	دامنِ شہ شمس تبریزی بتاب
رہ ندانی جانب ایں سور و عرس	از ضیاء الحق حسام الدیں بپرس

(رو) صیغہ امر (ز) حرف جر۔ سایہ مرشد۔ آفتاب حضرت حق۔ سور۔ دعوت عام۔ عرس جہانی عروس مطلب یہ ہے کہ جب ظل اللہ (مرشد کامل) کا موصل الی اللہ ہونا اوپر کے اشعار میں معلوم ہو گیا تو اسکے ذریعہ سے آفتاب (ذات حق) کو حاصل کرو آگے اپنے وقت کے کاملین کی تعیین کرتے ہیں (جن سے یہ دولت وصول کی حاصل ہو سکتی ہے) کہ شاہ شمس الدین تبریزی کا دامن پکڑو اور اگر اس فیض عام و لذت بخش کو ان سے حاصل نہ کر سکو تو مولانا ضیاء الحق حسام الدین سے (کہ انکے نائب ہیں) دریافت کرو کیونکہ مولانا ضیاء الحق کو اول فیض حضرت شمس رح سے ہوا ہے، پھر مولانا رح سے تو مولانا کے پیر بھائی ہیں اور خلیفہ بھی۔ مولانا نے اس مقام پر تواضعاً صرف انکا حضرت شمس رح سے مستفید ہونا بیان کیا ہے۔

در حسد گیرد ترا در رہ گلو	در حسد ابلیس را باشد غلو
کو ز آدم ننگ دارد از حسد	با سعادت جنگ دارد از حسد
عقبۂ زیں صعب تر در راہ نیست	اے خنک آں کس حسد ہمراہ نیست
ایں جسد خانہ حسد آمد بداں	کز حسد آلودہ باشد خانداں
خان و مانہا از حسد باشد خراب	باز و شاہیں از حسد گردد غراب

(غلو مبالغہ و از حد گذشتن عقبہ گھاٹی۔ یعنی اگر حضرت شمس تبریز یا حضرت مولانا ضیاء الحق کا اتباع کرتے ہوئے تمکو عار آوے کہ ہیں کس سے کم ہوں جو کسی کا اتباع کروں تو اسکا منشا حسد ہوا۔ تو انکی نسبت فرماتے ہیں کہ) اگر راہ حق میں حسد تیرا گلو گیر ہو جاوے تو سمجھ لے حسد طریقہ ابلیس کا ہے کہ وہ اس صفت میں کمال رکھتا ہے کہ اس کو آدم علیہ السلام سے بوجہ حسد کے عار ہوا تھا اور واقع میں اس حسد کی بدولت اپنی ہی منفعت و سعادت سے مخالفت کرتا تھا (یعنی اپنا ہی نقصان کرتا تھا) اس راہ سلوک میں بھی حسد سے بڑھکر کوئی امر مانع نہیں (کہ اسکے سبب سے ناقصین کمال حاصل کرنے سے رہگئے کامل کا اتباع کرنے کو خلاف شان سمجھا اور بالخصوص اپنے شیخ کے خلیفہ سے کہ وہ اپنا پیر بھائی ہوتا ہے رجوع کرنا تو غالب طبائع کے خلاف ہوتا ہے اور یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم بوجہ پیر بھائی ہونیکے اسکے ساتھ مساوات کا مرتبہ رکھتے ہیں پھر اس سے کس طرح التجا کریں اور تکمیل بدون اتباع کسی کامل کے ممکن نہیں) وہ شخص بڑا خوش حال ہے جسکے پاس حسد نہیں (آگے اس حسد کا سبب بتلاتے ہیں کہ وہ صفات جسمانیہ کا غلبہ ہے مثل شہوت و غضب کے کیونکہ اس سے خود غرضی پیدا ہوتی ہے اور خود غرضی سے دوسروں پر جنکو اس غرض کا شریک یا موجب تفویت قرار دیتا ہے حسد پیدا ہوتا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ) یہ جسد خانۂ حسد ہو خوب جان رکھو کہ حسد سے تمام خاندان (یعنی جو تمھارے بدن میں سکونت پذیر ہیں مثل عقل و حواس کے سب آلودہ اور خراب ہو جاتے ہیں اور حالانکہ یہ سب چیزیں مثل) باز و شاہین (کہ شکار کنندۂ حقائق و علوم الٰہیہ ہیں مگر مثل) غراب کے (نجس و خوار یعنی طالب حیلہ اندیش تحصیل اغراض خسیسہ دنیویہ) ہو جاتے ہیں (اسلئے حسد کو ترک کر کے کاملین کا اتباع اختیار کرو۔)

ف چونکہ اولیاء پر حسد کرنے سے وبال و ہلاک واقع ہوتا ہے اسلئے اللہ تعالیٰ نے اکثر اولیاء کو مخفی رکھا ہے کہ لوگ مخالفت کر کے تباہ نہ ہوں کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ۔

گر جسد خانہ حسد باشد ولیک	ایں جسد را پاک کرد اللہ نیک
یافت پاکی از جناب کبریا	جسم پر از حقد واز کبر وریا
طَہِّرَا بَیْتِی بیان پاکی است	گنج نور ست ار طلسمش خاکی است

ف مذمت عار کردن از اتباع کاملین بوجہ [illegible] ۱۲

ف حکمت اخفاء اکثر اولیاء اللہ ۱۲

اوپر کے اشعار میں حسد کی مذمت اور اسکی وجہ صفات بشریہ جسمانیہ کا غلبہ ارشاد فرمائی تھی اب کوئی شخص کہتا ہے کہ جسد اور اسکے صفات و آثار سے تو کاملین بھی خالی نہیں تو انمیں بھی حسد ہو گا پھر اگر ہمکو انکے اتباع سے حسد ہو تو کیا عجب ہے اور انکا کیا اتباع کریں جبکہ انمیں بھی وہی مرض ہو جو ہم میں ہے اس کا جواب ارشاد فرماتے ہیں کہ اگرچہ جسد خانۂ حسد ہوتا ہے لیکن اس جسد کو یعنی جسد کاملین کو اللہ تعالےٰ نے بالکل پاک کر دیا یعنی ریاضت و مجاہدہ کی برکت سے اللہ تعالےٰ نے اوصاف بشریہ ذمیمہ انسے دور کر دیئے اب ان میں حسد وغیرہ کچھ نہیں رہا (پہلے جو جسم حقد و کینہ و ریا سے پُر تھا اللہ پاک کیطرف سے اسکو پاکی حاصل ہو گئی اور قرآن مجید میں جو حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کو حکم ہے طھرا بیتی یعنی میرے گھر کو (یعنی کعبہ کو) پاک رکھو اس آیت میں قلب کی پاکی کا بھی بیان ہے (اشارۃً نہ صراحۃً جیساکہ عنقریب اسکی تحقیق آتی ہی یعنی کاملین نے اسلئے اپنے دل کو اوصاف ذمیمہ سے پاک کر لیا ہے گو ظاہر اس قلب کا طلسم یعنی کالبد خاکی ہے مگر وہ خود گنجینۂ نور الٰہی ہے اور وہ نور معرفت و محبت و اخلاق حمیدہ ہیں)

ف۔ جاننا چاہئے کہ اکثر صوفیہ کرام کے کلام میں بعض آیتوں کا خلاف ظاہر معانی پر محمول ہونا پایا جاتا ہے ایسے موقع پر ناظرین کو دو غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں بعض لوگ تو یوں اعتقاد کر لیتے ہیں کہ قرآن شریف کی تفسیر بھی یہی ہے اور علماء ظاہر نے جو تفسیر کی ہے وہ غلط ہے حالانکہ یہ اعتقاد بالکل باطل اور شعار زنادقہ کا ہے اور اس سے تمام شریعت ناقابل اعتبار اور منہدم ہوئی جاتی ہے اور بعض لوگ ان حضرات پر طعن کرنے لگتے ہیں کہ انھوں نے قرآن میں تحریف کر دی۔ اور تفسیر بالرائے کرتے ہیں اسلئے اسکی تحقیق ضروری ہے۔ اصل یہ ہے کہ قرآن کی تفسیر تو وہی ہے جو علماء مفسرین نے لکھی ہے لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ جو مضمون مدلول و مقصود بالقرآن ہے اسکے مشابہ کوئی دوسرا مضمون ہوتا ہے تو مدلول قرآنی سے ذہن اس مشابہ کیطرف منتقل ہو جاتا ہے جیسا زید اور عمرو میں مناسبت ہو اور زید کا حال بیان کرتے ہوں اور عمرو یاد آجائے اور اس انتقال ذہنی کیوجہ سے اس مضمون مدلول قرآنی پر اس مضمون مشابہ کو قیاس کر کے اسکے لئے بھی وہی حکم جو مدلول قرآنی کے متعلق ہے ثابت کرنے لگتے ہیں تو مقصود انکا اس نص میں اس مضمون کا داخل کرنا نہیں ہوتا بلکہ محض قیاس و تمثیل کا قصد ہوتا ہے مثلاً اسی آیت طھرا بیتی کی تفسیر سے کہ تطہیر کعبہ ہے ذہن منتقل ہوا کہ انسان میں بھی ایک چیز مشابہ ہے کعبہ کے اور وہ قلب ہے کیونکہ جسطرح کعبہ پر انوار الٰہی نازل ہوتے ہیں قلب پر بھی فائز ہوتے ہیں اسی سے یہ قیاس کیا کہ جسطرح تطہیر کعبہ ضروری ہے کیونکہ وہ مورد تجلیات ہے اسیطرح چونکہ قلب بھی مورد تجلیات ہے اسکی تطہیر بھی ضروری ہے اور ورود تجلیات علت مشترکہ ہے اسکو علم اعتبار کہتے ہیں جسکی اجازت فاعتبروا یا اولی الابصار میں موجود ہے اور جمیع فقہاء مجتہدین احکام میں اسکا استعمال کرتے ہیں بس اگر اس معنی مقیس کو

ف: تحقیق کلام صوفیہ کرام کہ بظاہر خلاف ظاہر معلوم ہو ... قرآن

کوئی شخص مجازاً مدلول نص کہدے بایں معنی کہ قیاس مظہر ہے نہ مثبت تو اس میں کوئی بات قابل مواخذہ نہیں، امر محقق اس باب میں یہ ہے امام غزالیؒ نے بعض تصانیف میں اس کی تشریح فرمائی ہو اور بعض نے جو ان توجیہات کی تصریح کیلئے یہ تکلف کیا ہے کہ ہر آیت کا ایک ظہر اور ایک بطن ہوتا ہے پس علماء ظاہر نے جو کہا ہے وہ ظہر ہے اور صوفیہ نے جو کہا ہے وہ بطن ہے۔ یہ تکلف نہایت بعید ہے کیونکہ ظہر و بطن دونوں کا اس آیت کے وجوہ محتملہ سے ہونا ضرور ہے اور ایسے نکات و اعتبارات یقیناً آیت میں محتمل نہیں ہوتے جیساکہ ماہرین قواعد شرعیہ و عربیہ پر مخفی نہیں اس لئے ان کو بطن قرآن کہنا نہایت امر مستنکر ہی بلکہ بطن سے مراد وہ معانیٔ دقیقہ مستنبطات غامضہ ہیں جن کو حضرات مجتہدین سمجھتے ہیں جس کی تفصیل اہل اصول نے وجوہ دلالات میں لکھی ہے اور ان بطون میں مراتب مختلف ہیں بعض وہ ہیں جن کو عوام نہیں سمجھتے، علماء متوسطین سمجھ جاتے ہیں، بعض وہ ہیں جن کو علماء راسخین و مجتہدین سمجھتے ہیں بعض ایسے ہیں جن کو صرف حضرات انبیاء علیہم السلام سمجھتے ہیں۔ وکذا فوق کل ذی علم علیم۔

چوں کنی بر بے حسد مکر و حسد خاک شو مردان حق را زیر پا	زاں حسد دل را سیاہیہا رسد خاک بر سر کن حسد را ہمچو ما

(یعنی جب تمکو معلوم ہو گیا کہ ان حضرات میں حسد باقی نہیں رہا تو انپر حسد کرنا خسران عظیم ہی کیونکہ جب ایسے شخص پر حسد کروگے جو خود بے حسد ہو تو ایسے حسد سے دلمیں بہت سی ظلمتیں پیدا ہوتی ہیں اس لئے تم کو چاہئے مردان حق کے خاکِ پا بنجاؤ۔ اور حسد کے سر پر خاک ڈالو جسطرح ہمنے خاک ڈالدی کہ باوجود اتنے بڑے فضل و کمال وعلم ظاہری کے حضرت شمس تبریز کی جو بہت سا علم بھی نہیں رکھتے تھے متابعت اختیار کی دکذا قال مرشدیؒ اس کے بعد قصہ کی طرف رجوع فرماتے ہیں اور اتفاق سے اس میں حسد کے وبال کا بھی مذکور آگیا کہ حسد کی بدولت اپنی جان کا نقصان کیا اور کان ناک کٹوائے حسد ایسی بُری چیز ہے۔

بیان حسد وزیر

آں وزیرک از حسد بودش نژاد بر امیدِ آں کہ از نیش حسد	تا بہ باطل گوش و بینی باد داد زہر او در جان مسکیناں رسد

(نژاد، پیدائش، باطل ناحق، باد داد، برباد دادہ یعنی اُس وزیر کی طینت میں حسد تھا جب ہی تو مفت میں اپنے گوش و بینی ضائع وتلف کئے صرف اس لئے پر کہ نیش حسد سے غریبوں کی جان میں اسکا زہر پھیل جاوے یعنی ان کا نقصان ہو،

ھر کسے کو از حسد بینی کند بینی آں باشد کہ او بوئے برد	خویشتن بے گوش و بے بینی کند بوئے او را جانب کوئے برد

ہر کہ بویش نیست بے بینی بود	بوئے آں بوے ست کو دینی بود

(بینی کندن کنایہ از انکار ست، بینی کنایہ از قوت ممیزہ، بوئے کنایہ از امتیاز درمیان حق و باطل مطلب یہ کہ اس وزیر کی کیا تخصیص ہے) جو شخص حق کا انکار و مقابلہ کرتا ہے اپنے گوش و بینی سے بیٹھتا ہے اور یہ بینی ظاہری بینی مرادمت سمجھو بلکہ بینی سے باطنی بینی (قوت ممیزہ) مراد ہے جس سے بو (تمیز حق و باطل) حاصل ہو (یعنی کلام سنکر کامل و غیر کامل میں تمیز کرے) اور یہ بو (تمیز) کوئے حق (یعنی راہ حق) تک پہنچائے (یعنی بعد تمیز کامل کے اسکا اتباع اختیار کرے کہ وصول الی اللہ نصیب ہو، پس جس شخص کو یہ بو (تمیز حق و باطل) حاصل نہیں وہ حقیقت میں بے بینی ہے کیونکہ بو تو وہی معتبر ہے جو دینی ہو (جب اس بو کی تمیز نہ ہوئی تو ظاہری بینی اگر ہوئی تو کیا، اور نہ ہوئی تو کیا۔ ہکذا فسر مرشدی رح قولہ بوئے برد الخ والیہ الاشارۃ فی قولہ تعالیٰ ولتعرفنہم فی لحن القول۔

چونکہ بوئے برد و شکر آں نہ کرد	ع ل مثنوی اوّل ۱۳۲	کفر نعمت آمد و بینیش خورد
شکر کن مر شاکراں را بندہ باش		پیش ایشاں مردہ شو پائندہ باش
چوں وزیر از رہزنی مایہ مساز		خلق را تو بر مسیاور از نماز

(یعنی جب عارف کے کلام سے تمیز حاصل ہوگئی کہ یہ شخص کامل ہے اور اسکی قدر نہ کی یعنی اسکی خدمت اختیار نہ کی) تو یہ کفران نعمت اسکی قوت ممیزہ کو سلب کردیگا یعنی اسکی قوت ممیزہ کام نہ دیگی کما قال اللہ تعالیٰ ولئن کفرتم ان عذابی لشدید) اس لئے تمکو شکر و خدمت کرنا لازم ہے وہ یہی ہے کہ ان شکر گذاروں (یعنی کاملین) کے غلام بنجاؤ اور انکے روبرو اپنی خواہشات کو فنا کرکے مثل مردہ ہوجاؤ۔ حیات ابدی حاصل کروگے اور انکی خدمت چھوڑکر خود شیخ مزدور بن کر مثل وزیر کے رہزنی طالبان حق کی مت کرو اور خلائق کو نماز (یعنی طلب حق) سے مت روکو (کیونکہ جو شخص شیخ ناقص کے ہاتھ میں پھنس جاتا ہے وہ اور جگہ طلب کرنے سے بھی محروم ہوجاتا ہے۔

فہم کردن حاذقان نصاریٰ مکر آں وزیر را

ناصح دیں گشتہ آں کافر وزیر	کردہ او از مکر در لوزینہ سیر
ہر کہ صاحب ذوق بود از گفت او	لذتے مے دید و تلخی جفت او
نکتہ ہا مے گفت او آمیختہ	در جلاب و قند زہرے ریختہ

(لوزینہ حلوائے بادام۔ مراد نصیحت۔ سیر لہسن مراد گمراہی۔ از گفت او متعلق بمی دید جلاب شربت یعنی وہ کافر وزیر دین کا ناصح بن رہا تھا اور مکر سے نصیحت میں گمراہی کی باتیں ملا ملا کر کہتا تھا جسطرح کوئی حلوائے بادام میں لہسن ملاسے جو لوگ صحبت اہل اللہ کی بدولت اہل ذوق ہوگئے تھے وہ اسکے کلام میں لذت دیکھتے مگر ساتھ ساتھ تلخی باطل کی

بھی اس میں پاتے۔ وہ باریک باریک باتیں دین کی کرتا مگر اس میں شرارت و ضلالت کی باتیں ملی ہوتیں جیسے شربت قند میں کسی نے زہر ملا دیا ہو۔

ہاں مشو مغرور زاں گفت نکو	زانکہ باشد صد بدی در زہر او
ہرکہ باشد زشت گفتش زشت داں	ہرچہ گوید مردہ آنرا نیست جاں
گفت انساں پارۂ انساں بود	پارۂ از ناں یقیں ہم ناں بود

(یہ مقولہ مولانا کا ہے بطور نصیحت فرماتے ہیں کہ ایسے مکاروں کے ظاہری کلام دلپسند پر فریفتہ نہونا چاہئے کیونکہ اسکے باطن میں صدہا خرابیاں ہوتی ہیں جو شخص خود اخلاق ذمیمہ رکھتا ہوگا اسکا کلام ضرور برا اثر رکھے گا اور مردہ دل جو کہے گا اسمیں بھی جان (یعنی تاثیر نیک) نہوگی کیونکہ انسان کا کلام مثل جزو انسان کے ہے دتابع ہونے میں پس جیسا متکلم ہوگا ویسا ہی اس کا کلام بھی ہوگا) جس طرح روٹی کا ٹکڑا روٹی ہی ہوتا ہے۔

زاں علی فرمود نقل جاہلاں	بر مزابل ہمچو سبزہ است اے فلاں
بر چناں سبزہ ہر آنکس کو نشست	بر نجاست بے شکے بنشستہ ست
بایدش خود را بشستن زاں حدث	تا نماز فرض او نبود عبث

(نقل بضم نون نعمت۔ مزابل جمع مزبلہ جائے سرگیں۔ حدث گندگی۔ عبث باطل) حضرت علی رضی اللہ تعالے عنہ کا قول ہے نعمۃ الجاہل کروضۃ فی مزبلۃ۔ یعنی جاہل کی نعمت ایسی ہے جیسے مزبلہ پر درخت و سبزہ لگا ہو کہ ظاہر میں تو رونق دار ہے مگر اندر سے وہ گندہ و ناپاک۔ مقصود مولانا کا مضمون بالا کی تائید ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قول سے خلاصہ یہ کہ جو شخص جاہل یعنی نور معرفت سے خالی ہو اسکی نعمت یعنی کلام کہ وہ بھی ایک قسم کی نعمت ہے ایسی ہے جیسے مزبلہ پر چمن یعنی وہ کلام ظاہر میں تو نہایت آب و تاب رکھتا ہے مگر اسمیں معانی و آثار کچھ بھی نہیں اگر ایسے سبزے پر کوئی دھوکہ کھا کر بیٹھ جاوے تو یقینا نجاست پر وہ بیٹھ گیا (اسیطرح اگر اس کلام پر اگر کوئی شخص عمل و اعتماد کرے ضرور ہلاکت میں پڑے گا اسکو چاہئے کہ اپنے کو اس گندگی سے دھوے (اسیطرح ایسے شخص کو چاہئے کہ ایسے کلام پر عمل و اعتماد کرنے سے توبہ کرے تاکہ اسکی فرض نماز برباد نہو (اسیطرح اس طالب کو اپنے مقصود وصول الی اللہ میں ناکامی نہو اشارہ اس طرف ہے کہ اگر شیخ مزور کے ہاتھ میں جا پھنسے تو اس کی بیعت توڑ دے اور اس کو چھوڑ دے۔)

ف درباب فسخ بیعت شیخ ناقص

ظاہرش می گفت در رہ چیست شو	وز اثر میگفت جانرا ایست شو
ظاہر نقرہ سپید ست و منیر	دست و جامہ زاں سیہ گردد چو قیر
آتش ارچہ سرخ رویست از شرر	تو ز فعل او سیہ کاری نگر
برق گر نورے نماید در نظر	لیک ہست از خاصیت دزد بصر

یعنی ظاہری مضمون اسکے کلام کا تو یہی ہوتا تھا کہ طریق حق میں چست و چالاک رہنا چاہئے لیکن اسمیں باطنی اثر نہ تھا بلکہ اور سستی بڑھتی تھی کیونکہ صدق و اخلاص سے وہ نصیحت نہ تھی، بلکہ محض مکر و ریا رتھا آگے محسوسات میں مثال دیتے ہیں کہ اسکا کلام ایسا تھا جیسے چاندی کہ ظاہر میں سفید ہے مگر ہاتھ اور کپڑا اسکے ملنے سے سب سیاہ ہو جاتا ہے جیسا قیر یعنی روغن سیاہ کہ خارشتی اونٹوں کو ملا جاتا ہے۔ اسیطرح آگ کو دیکھو ظاہر میں تو سرخ ہو مگر اسکا اثر سیاہی ہی یہی حالت برق کی ہو کہ ظاہر میں تو نور ہے لیکن خاصیت میں ربائندۂ نگاہ ہے۔

ہرکہ جز آگاہ و صاحب ذوق بود / گفت او در گردن او طوق بود
مدت شش سال در ہجران شاہ / شد وزیر اتباع عیسےٰ را پناہ
دین و دل را کل بدو بسپرد خلق / پیش امر و نہی او می مرد خلق

(اوپر کے اشعار میں تو اہل ذوق و بصیرت کا بیان تھا جو وزیر کے سخنان فریب آمیز کو تاڑ گئے تھے اور اب عوام الناس کا ذکر فرماتے ہیں کہ جو لوگ آگاہ و صاحب ذوق نہ تھے اسکا کلام انکے گلے کا ہار ہو گیا تھا یعنی وہ لوگ اسپر فدا و مسخر ہو گئے تھے) اسیطرح چھ سال تک بادشاہ سے جدا رہ کر وزیر تابعین عیسےٰ علیہ السلام کا پشت پناہ در ہبر بنا رہا ایمان جان سب کچھ خلائق نے اس کے سپرد کر دیا اور اس کے امر و نواہی کے روبرو لوگ جان دیتے تھے۔

پیغام فرستادن شاہ پنہاں بوزیر

در میان شاہ و او پیغام ہا / شاہ را پنہاں بدو آرام ہا
آخر الامر از برائے آں مراد / تا دہد چوں خاک ایشاں را بباد
پیش او بنوشت شہ کاے مقبلم / وقت آمد زود فارغ کن دلم
زانتظارم دیدہ و دل بر رہ است / زیں غمم آزاد کن گر وقت ہست
گفت اینک اندراں کارم شہا / کافگنم در دین عیسےٰ فتنہ ہا

یعنی خفیہ طور پر اسکے اور بادشاہ یہودی کے درمیان پیغام چلتے تھے اور بادشاہ کو دل میں اسکی وجہ سے پورا اطمینان و سکون تھا، آخر کار اس مقصود کے حاصل کرنیکے واسطے کہ عیسائیوں کو خاک کیطرح برباد کر دے بادشاہ نے وزیر کو یہ لکھا کہ اے میرے اقبالمند اب موقع آگیا ہے کہ میرے دل کو جلدی بے فکر کرے انتظار میں دیدہ و دل راہ پر لگا ہے۔ اگر تیرے نزدیک بھی موقع آلگا ہو تو اس غم سے مجھکو نجات دے اس نے جواب میں کہلا بھیجا کہ میں اسی فکر میں لگا ہوں کہ دین عیسوی میں رخنے ڈال دوں۔

بیان دوازدہ امیر سبط نصاریٰ

قوم عیسیٰ را بُد اندر دار و گیر / حاکماں شاں دہ امیر و دو امیر

ہر فریقے ہر امیرے را تبع		بندہ گشتہ میر خود را از طمع	
ایں دہ و ایں دو امیر و قوم شاں		گشت بندہ آں وزیر بد نشاں	
اعتماد جملہ بر گفتار او		اقتدائے جملہ بر رفتار او	
پیش او در وقت و ساعت ہر امیر		جاں بدادے گر بدو گفتے کہ میر	
چوں زبوں کرد آں حسود کج جملہ را		فتنۂ انگیخت از مکر و دہا	

(داد گیر حکومت، دہ و دو - دوازدہ، در وقت فی الفور متعلق بہ دادے، زبوں مغلوب و مسخر، کاف در حسود کج برائے تحقیر۔ دہا زیر کی یعنی امور متعلقہ سیاست میں ان عیسائیوں کے بارہ سردار تھے اور ہر سردار کا ایک ایک گروہ تابع تھا اور اپنی منفعت دنیوی کی وجہ سے اسکی اطاعت کرتا تھا سو یہ بارہ سردار اور انکی قومیں سب اس بد نشان وزیر کے مطیع ہو گئے تھے کہ اسکے اقوال پر سبکو اعتماد تھا، اور اسکے افعال کا سب اقتدار کرتے تھے اور اطاعت کی یہ حالت تھی کہ اگر یہ اُن سرداروں کو کہدیتا کہ مرجاؤ تو ہر سردار فوراً جان دے دیتا۔ غرض جب اس نالائق حاسد نے سبکو مسخر کر لیا تو شرارت و چالاکی سے ایک نیا فتنہ غضب کا برپا کیا (جس کا بیان آگے آتا ہے)

تخلیط وزیر در احکام انجیل

ساخت طومارے بنام ہر یکے		نقش ہر طومار دیگر مسلکے	
حکمہائے ہر یکے نوع دگر		ایں خلاف آں ز پایاں تا بسر	

(یہانسے اس فتنہ کا بیان شروع ہے یعنی اس وزیر نے ہر سردار کے نام ایک طومار تیار کیا جنمیں ہر طومار کا مضمون دوسرے طومار سے جدا تھا اور ہر ایک کے احکام نئے قسم کے تھے اور ہر طومار دوسرے طومار کے کیخلاف اور معارض تھا۔ اِن طوماروں کے مضامین جو آگے آتے ہیں فی حد ذاتہا سب صحیح ہیں اور سالک کو سبکی ضرورت پیش آتی ہے لیکن فریب اور مغالطہ اسمیں یہ ہے کہ جن مسائل میں تفصیل و تخصیص تھی (یعنی ایک مسئلہ ایک خاص حالت کے اعتبار سے دوسرا مسئلہ دوسری حالت کے اعتبار سے، یا ایک مسئلہ ایک قید سے صحیح ہے دوسرا مسئلہ دوسری قید سے۔ یا ایک مسئلہ کی درستی کیلئے ایک توجیہ ضروری ہے۔ دوسرے کیلئے دوسری توجیہ کی ضرورت ہے اُسنے انمیں اجمال و تعمیم کر دی یا بعبارت دیگر یوں کہا جائے کہ قضایا جزئیہ کو کلیہ کر دیا۔ اسلئے سب غلط ہو گئے۔ مثلاً کوئی شخص ایک سے تو کہہ دے کہ روزہ فرض ہے اور کوئی قید نہ لگاوے، اور دوسرے سے کہدے کہ روزہ حرام ہے اور اسمیں بھی کوئی قید نہ لگاوے اور دونوں اسکے معتقد ہو نگے تو ضرور کسیوقت میں انمیں نزاع ہوگا حالانکہ خاص خاص قید سے دونوں حکم صحیح ہیں یعنی قید رمضان کے ساتھ فرض ہونا صحیح ہے اور قید یوم العید سے حرام ہونا صحیح ہے مگر تعمیم کے طور پر دونوں حکم غلط ہیں۔ راقم ہر مضمون میں انشاء اللہ تعالیٰ تحقیق مسئلہ بھی لکھتا جاویگا

تاکہ تخلیط باقی نہ رہے۔

در یکے راہِ ریاضت را و جوع
در یکے گفتہ ریاضت سود نیست

رکن توبہ کردہ و شرط رجوع
اندریں رہ مخلصی جز جود نیست

یعنی ایک طومار میں تو طریق ریاضت و گرسنگی (عطف تفسیری) کو توبہ اور رجوع الی اللہ (عطف تفسیری) کا رکن اور شرط یعنی موقوف علیہ قرار دیا۔ اور ایک طومار میں یہ لکھدیا کہ ریاضت سے کوئی نفع نہیں اس طریق خدا تعالےٰ میں جود و سخاوت کے سوا یعنی اسکے برابر کوئی صورت خلاصی کی نہیں (پس دونوں طوماروں میں تعارض ہوگیا) تحقیق مسئلہ ریاضت بمعنے ترک حقوق نفس تو کسی حال میں جائز نہیں جیسا دیباچہ کے شعر سہ بند بگسل الخ کی شرح میں گذرا ہے اور ریاضت بمعنے ترک یا تقلیل حظوظ و لذات نفس مبتدی سلوک کیلئے حسب مشورہ شیخ ضروری ہے اور اس سے تصفیہ باطن خوب ہوتا ہے۔ اور منتہی و کامل کیلئے چنداں مفید اور ضروری نہیں۔ اس کو زیادہ اہتمام جود یعنی نفع رسانی خلق اللہ کا کرنا مناسب ہے۔ غرض مبتدی کیلئے نفع لازمی کا اہتمام بہتر ہے۔ اور منتہی کے لئے نفع متعدی کا اہتمام بہتر ہے۔

در یکے گفتہ کہ جود و جوع تو
شرک باشد از تو با معبود تو

جز توکل جز کہ تسلیم تمام
در غم و راحت ہمہ مکرست و دام

در یکے گفتہ کہ واجب خدمت ست
ورنہ اندیشہ توکل تہمت ست

در غم و راحت متعلق بہ تسلیم، اندیشہ فکر یعنی ایک میں یہ لکھدیا کہ جود اور جوع جنکی فضیلت طومار سابق میں درج ہے سب تیری جانب سے معبود کیساتھ شرک ہے (کہ اسمیں اپنے افعال و صفات و کمالات جود و جوع پر نظر ہے پس ان دونوں کو ترک کرکے توکل اختیار کرنا چاہیئے بجز توکل و تسلیم کے جو کہ ہر حالت غم و راحت میں ہونا ضروری ہے سب باتیں مکر و دام کی ہیں اور ایک میں یہ لکھدیا کہ توکل سے کیا ہوتا ہے خدمت و طاعت کرنا چاہیئے ورنہ توکل کی فکر کرنا گویا شارع علیہ السلام پر تہمت لگانا ہے کہ یہ امر و نہی سب فضول ہیں کیونکہ اگر توکل مقصود ہوتا تو اپنی طرف سے کسی کام کا ارادہ ہی جائز نہ ہوتا۔ پس اس میں سب امر و نہی کا ابطال لازم آتا ہے۔ غرض ان دونوں میں باہم بھی اور طومار سابق میں تعارض ہوگیا۔

تحقیق مسئلہ جود و جوع یا دیگر اوصاف و افعال حمیدہ کو اگر اپنے ذاتی کمالات سمجھے اور معطی حقیقی پر جسنے یہ دولتیں نصیب کی ہیں نظر نہ رہے اور نہ انکے عطا کرنے پر شکر کرے نہ انکے زوال سے اندیشہ کرے یہ ایک قسم کا شرک طریقت ہے اور عجب حرام اور خلاف توکل ہے۔ اور اگر ان اوصاف و کمالات کو عطیہ خداوندی سمجھے اور شکر گزار رہے اور دعا کرتا رہے کہ انکو سلب نہ کیا جائے تو یہ عین توکل ہے۔ غرض جود و جوع کا مقصد منافی توکل

۵ تحقیق مسئلہ جود و جوع

نہیں بلکہ ان کے حصول و انصاف میں اپنے او پر نظر ہونا اور منعم پر نظر نہ ہونا یہ منافی توکل ہے اسی طرح طاعت و خدمت بجا آوری اور امر و نواہی منافی توکل نہیں البتہ ان کو اپنا ذاتی کمال سمجھنا منافی توکل ہے۔ پس ریاضات و عبادات و تحصیل کمالات اور توکل میں منافات کا دعویٰ کرنا جیسا طوماروں سے حاصل ہے غلط ہے توضیح اس کی یہ ہے کہ توکل کی دو قسمیں ہیں علماً و عملاً۔ علماً تو یہ کہ ہر امر میں متصرف حقیقی و مسد بر حقیقی حق جل و علا شانہ کو سمجھے اور اپنے ہر امر میں اپنے آپکو انکا محتاج اعتقاد کرے یہ توکل تو ہر امر میں عموماً فرض اور جزء عقائد اسلامیہ ہے۔ قسم دوم توکل عملاً اس کی حقیقت ترک اسباب ہے پھر اسباب کی دو قسمیں ہیں اسباب دینیہ اور اسباب دنیویہ۔ اسباب دینیہ جن کے اختیار کرنے سے کوئی دینی نفع حاصل ہو انکا ترک کرنا نسود نہیں، بلکہ کہیں گناہ اور کہیں خسران و حرمان ہے اور شرعاً یہ توکل نہیں۔ اگر لغۃً توکل کہا جائے تو یہ توکل مذموم ہے۔ اور اسباب دنیویہ جن سے دنیا کا نفع حاصل ہو اس نفع کی دو قسمیں ہیں حلال یا حرام اگر حرام ہو اس کے اسباب کا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض ہے۔ اور اگر حلال ہو اسکی تین قسمیں ہیں یقینی¹ اور ظنی² اور وہمی³۔ اسباب وہمیہ جن کو اہل حرص و طمع اختیار کرتے ہیں جسکو طول امل کہتے ہیں انکا ترک کرنا ضروری ہے اور یہ توکل فرض و واجب ہے اور اسباب یقینیہ جن پر نفع عادتاً ضرور مرتب ہو جاوے جیسے کھانے کے بعد آسودگی ہو جانا۔ پانی کے بعد پیاس کم ہو جانا، اسکا ترک کرنا جائز نہیں اور نہ شرعاً یہ توکل ہے۔ اور اگر لغۃً توکل کہا جاوے تو یہ توکل ناجائز ہے۔ اور اسباب ظنیہ جن پر غالباً نفع مرتب ہو جاوے مگر بارہا تخلف بھی ہو جاتا ہے جیسے علاج کے بعد صحت ہو جانا، یا نوکری و مزدوری کے بعد رزق ملنا۔ ان اسباب کا ترک کرنا وہ ہے جس کو عرف اہل طریقت میں اکثر توکل کہتے ہیں اس کے حکم میں تفصیل یہ ہے کہ ضعیف النفس کیلئے تو جائز نہیں ہے اور قوی النفس کیلئے جائز ہے۔ بالخصوص جو شخص قوی النفس بھی ہو اور خدمت دین میں مشغول ہو اسکے لیے مستحب بلکہ کسی قدر اس سے بھی مؤکد ہے۔ پس خلاصہ تقریر کا یہ ہوا کہ توکل علمی تو مطلقاً اور عملی بھی بمعنی ترک اسباب حرام و ترک اسباب نفع دنیوی موہوم فرض اور بمعنے ترک اسباب دینیہ و بمعنے ترک اسباب دنیویہ مباحہ یقینیہ حرام و مذموم و بمعنے ترک اسباب مباحہ دنیویہ ظنیہ ضعیف النفس کو حرام اور قوی النفس کو مستحب ہے اس تقریر سے معلوم ہو گیا کہ جو توکل شرعاً ناپسند ہے اس میں اور طاعت میں تنافی ہے ورنہ کوئی منافات نہیں، واللہ اعلم

در یکے گفتہ کہ امر و نہی ہاست	بہر کردن نیست شرح عجز ماست
تا کہ عجز خود ببینم اندراں	قدرت آنرا بدانیم آں زماں

ع۵ یہی تقریر دوسرے عنوان سے مناظرہ نخچیراں اور شیر میں آنے والی ہیں یہاں توکل کو موضوع قرار دیا ہو اور وہاں کسب تدبیر کو دونوں تقریروں کے جمع کرنے سے اس مسئلہ میں پوری شفا ہو سکتی ہے۔ ۱۲-

در یکے گفتہ کہ عجز خود ببیں	کفر نعمت کردنست آں عجز ہیں
قدرت خود بیں کہ ایں قدرت ازوست	قدرت تو نعمت او داں کہ ہوست
در یکے گفتہ کزیں دو درگذر	بت بود ہر چہ بگنجد در نظر

یعنی ایک طومار میں یہ لکھ دیا کہ جس قدر امر و نواہی آئے ہیں یہ کرنے کیلئے نہیں ہیں بلکہ ہماری عجز و درماندگی کا اظہار ہے (یعنی نعوذ باللہ قصداً ایسے احکام مقرر کئے گئے ہیں کہ جو بندہ نہ کر سکے اور اس کو اپنا عجز معلوم ہو جائے) تاکہ ہم اپنا عجز اس میں مشاہدہ کر لیں۔ اور اُس وقت اللہ تعالیٰ کی قدرت کا ہم کو یقین ہو جائے (کیونکہ جب اپنا عجز معلوم ہوگا تو خدا کا قادر ہونا سمجھ میں آجائے گا۔ اس طومار کا حاصل مذہب جبر کا اثبات اور اختیار عبد کی نفی ہے) اور ایک میں یہ لکھ دیا کہ اپنے عجز کو مت دیکھنا (یعنی اپنے کو عاجز و بے اختیار مت سمجھنا کہ) یہ اعتقاد عجز ایک قسم کی ناشکری ہے (کہ اللہ تعالیٰ نے تو نعمتِ اختیار عطا فرمائی اور یہ شخص اس کی نفی کرتا ہے) بلکہ اپنی قدرت کو دیکھنا چاہئے کیونکہ یہ قدرت اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا ہے اپنی قدرت کو ایسی ذات کی نعمت سمجھو جو کہ مصداق ہو کا ہے (یعنی ذات حق) اور ایک طومار میں یہ لکھ دیا کہ اس جبر و قدر سے گذر جاؤ (یعنی نہ اس پر نظر کرو نہ اُس پر) کیونکہ جو چیز نظر میں آئے وہ سب بُت ہے (کہ اس پر نظر کرنے سے خدا تعالیٰ کی طرف سے توجہ ہٹ جاتی ہے) غرض نفیِ اختیار و اثباتِ اختیار دونوں میں تعارض ہے۔ پھر دونوں کے عدم سے دونوں کے اثبات کو تعارض ہے یہ طومار بھی متعارض ٹھیرے۔ تحقیق مسئلہ۔ یہ امر بدیہی ہے کہ انسان کو اللہ تعالیٰ نے نیک و بد کا اختیار عطا فرمایا ہے اسی اعتبار سے بندہ کا سب افعال ہے اور یہ بھی یقینی ہے کہ اس اختیار میں انسان مستقل نہیں حق جل و علا شانہ کا محتاج ہے، انھوں نے ہی اختیار بھی عطا فرمایا ہے اگر وہ اختیار نہ دیتے تو یہ مختار نہ ہوتا، اور بعد عزم و ارادہ کے وہی فعل کو پیدا کرتے ہیں، کیونکہ بندہ کسی چیز کے پیدا کرنیکی قدرت نہیں رکھتا قال اللہ تعالیٰ ہَلْ مِنْ خَالِقٍ غَیْرُ اللّٰہِ الآیہ غرض بندہ خالق افعال نہیں، پس مرتبۂ کسب میں قدرت و اختیار عبد کا حق ہے اور مرتبۂ خلق میں عجز عبد کا حق ہے۔ اس سے معلوم ہو گیا ہوگا کہ طومار میں عجز پر جو یہ مرتب کیا ہے کہ جب ہم عاجز ہیں تو امر و نہی سب شرح عجز کے لیے ہے کرنے کے لیے نہیں، یہ ترتب غلط اور الحاد ہے کیونکہ عجز مرتبۂ خلق میں ہے نہ مرتبۂ کسب میں اور امر و نہی مرتبۂ کسب میں وارد ہیں پھر ان میں منافات کیا ہے۔ تو یہ قدرت و عجز کی تحقیق تھی۔ اب رہا ان دونوں صفتوں پر نظر کرنا۔ سو جب عقیدہ میں داخل ہے تو اس پر نظر کرنا کیوں جائز نہ ہوگا۔ لیکن شرعاً یہ مطلوب نہیں کہ ہر وقت آدمی اسی کو سوچا کرے کہ فلاں اعتبار سے میں عاجز ہوں فلاں اعتبار سے قادر ہوں بلکہ جب ذکر و عبادت میں مشغول ہو اس وقت ان امور کی طرف التفات کرنا اور ان کا قلب میں استحضار کرنا یکسوئی و غلبۂ توجہ الی اللہ کے منافی ہے جو چیز شاغل عن الحق ہو

اس کو حضرات اہل محبت شرک و بت تشبیہًا و مجازًا کہہ دیتے ہیں۔ غرض مرتبہ اعتقاد میں تو دونوں پر نظر واجب ہے اور مرتبہ استحضار میں عبادت کے وقت دونوں پر نظر کرنا مضر باطن ہے پس واقع میں ان مسائل میں کوئی تعارض نہیں اور بعض نسخوں میں یہ دو شعر اور ہیں جو مضمون میں شعر اخیر سے ملتے جلتے ہیں۔

در یکے گفتہ کہ عجز و قدرتت　　بگزر و وز ہرچہ اندر فکرتت

از ہوائے خویش در ہر ملتے　　گشتہ ہر قومے اسیر ذلتے

(ان کا حاصل بھی وہی ہے کہ جبر و قدر قابل التفات نہیں مگر فرق اتنا ہے کہ وہاں تو یہ کہا تھا کہ تم ان دونوں سے گزر جاؤ اور یہاں یہ کہا جاتا ہے کہ تم ان سے گزرنے کا اور ان کے ترک کرنے کا اہتمام مت کرو بلکہ عجز و قدرت اور جو جو چیزیں تمہارے فکر و خیال میں ہیں یہ سب خود بخود تم سے گزر جاویں گی اور تم سے الگ ہو جائیں گی (اور خود کسی چیز کے چھوڑنے کا اہتمام کرنا یہ بھی اپنے ارادے و خواہش نفس کا ایک قسم کا اتباع کرنا ہے اور یہ ایسی بُری چیز ہے کہ ہر ملت میں جو قوم کسی ذلت میں مبتلا ہوئی ہے وہ اسی خواہش نفسانی کی اتباع کی بدولت ہوئی ہے (اور بعض نسخوں میں ذلت بمعنے لغزش ہے۔ ہرچہ اندر فکرتت معطوف ہے عجز و قدرت پر اور سب مل کر مبتدا ہے اور بگزرد خبر۔ اس طومار میں جو یہ مضمون ہے کہ بلا ارادہ یہ خود زائل ہو جائے گا، بایں معنی صحیح ہے کہ ارادہ مؤثر حقیقی نہیں، کیونکہ بندہ خالق نہیں، مگر یہ کہنا کہ ارادہ نہ کیا جائے مغالطہ ہے، کیونکہ ارادہ سبب عادی ہے کیونکہ بندہ کاسب ہے جیسا کہ اوپر مفصل بیان ہو چکا ہے البتہ ارادہ و تدبیر مذموم قابل ترک ہے پس ترک تدبیر فی نفسہ مقصود نہیں، بلکہ اس لیے کہ تدبیر خلاف رضی حق ہے سو جو تدبیر خلاف مرضی ہو گی اس کا ترک کرنا محمود ہو گا اور جو تدبیر موافق مرضی حق و مامور بہ ہو اس کا ترک کس طرح محمود ہو گا۔ بلکہ یہ ترک خود بوجہ خلاف مرضی ہونے کے مذموم ہو گا و نیز امور تکوینیہ غیر اختیاریہ میں تجویز لگانا یا امور اختیاریہ میں دعوے کے ساتھ عزم کرنا اور مشیت و تصرفات الٰہیہ پر نظر نہ رکھنا یہ بھی مذموم ہے

در یکے گفتہ مکش ایں شمع را　　کیں نظر چوں شمع آمد جمع را

از نظر چوں بگذری و از خیال　　کشتہ باشی نیم شب شمع وصال

در یکے گفتہ بکش باکے مدار　　تا عوض بینی یکے را صد ہزار

کہ ز کشتن شمع جاں افزوں شود　　لیلیت[1] از صبر تو مجنوں شود

ترکِ دُنیا ہر کہ کرد از زہدِ خویش　　بیش آمد پیش او دُنیا و بیش[2]

[1] لیلےٰ کنایہ از محبوب حقیقی مجنوں محب، بیش افزوں پیش اول ظرف بمعنے عند بیش ثانی چیز مستقبل کنایہ از آخرت اوپر کے طومار میں کہا تھا ے بت بود ہرچہ بگنجد در نظر۔ جسمیں ترغیب بھی تھی ترک نظر کی اب اسکے معارض مضمون کا بیان ہے

یعنی ایک طومار میں لکھدیا کہ اس شمع کو مت بجھاؤ یعنی یہ نظر اور خیال جماعت طالبین کیلئے مثل شمع کے ہے اسکو مُعطّل مت کرو (جب ہم نظر اور خیال کو چھوڑ بیٹھے اور فکر و عقل سے کام نہ لیا تو اس طرح سے مقصود کو فوت کر دیا) ۔ جیسے کسی نے نیم شب کے وقت شمع وصال گل کر دی (کیونکہ نیک و بد میں تمیز کرنے والی عقل ہی ہے جب اس سے قطع نظر کر لی تو مقصود حقیقی جو اعمالِ حسنہ کے اختیار کرنے اور اعمالِ سیّئہ کے ترک کرنے پر موقوف ہے کیونکر حاصل ہو گا) اور ایک طومار میں لکھ دیا کہ کچھ برداشت کرو عقل کو ترک کر دو تاکہ اس ایک کے عوض میں تم کو لاکھ مل جائیں (یعنی عقل کے عوض میں الہام نصیب ہو گا ۔ جسکے ساتھ عقل کو وہ نسبت ہے جو نسبت ایک کو ایک لاکھ کے ساتھ ہے) وجہ زیادہ ملنے کی یہ ہو گی کہ شمع عقل کے گل کرنے سے شمع رُوح بڑھ جاتی ہے ۔ (کیونکہ رُوح کی لطافت ادراک کی مانع یہی توجہ مشاغل دنیویہ کی طرف ہے جس کا باعث عقل ہے جب مانع مرتفع ہو گا تو ادراکات روح میں ترقی ہو گی اور یہی الہام ہے) اور پھر جب ترک مقتضائے عقل پر مستقل و ثابت قدم رہوگے تو تمہارا محبوب تمہارا محب ہو جائے گا (یعنی علاوہ الہام کے یہ دوسری دولت ملے گی کہ تم حضرت حق کے محبوب ہو جاؤ گے) آگے مثال میں سمجھاتا ہے کہ جو شخص زہد کی وجہ سے دنیا کو ترک کر دیتا ہے اس کے روبرو دُنیا بھی زیادہ آتی ہے اور آخرت بھی اسکو ملتی ہو دیس جس طرح دنیا کو ترک کرنے سے اس سے زیادہ اسکو ملجاتا ہے اسی طرح عقل کے ترک کرنے سے اس سے زیادہ دولت الہام اسکو نصیب ہوتی ہے ۔ تحقیقِ مسئلہ ۔ عقل کی دو قسمیں ہیں عقل فلسفی و دنیوی و عقل ایمانی و دینی سو عقل فلسفی تو واقعی قابل ترک کر دینے کے ہے اور یہی حاجب عن اللہ ہے اور عقل ایمانی کہ وہ شہر الہام بھی ہے) قابل اعتماد و عمل کے ہے پس ان میں کوئی تعارض نہیں مگر تفصیل نہ کرنے سے وزیر کے طوامیر متعارض ہیں ۔

تحقیق مسئلہ مدح و ذم عقل ۱۲

در یکے گفتہ کہ آنچت داد حق	بر تو شیریں کرد در ایجاد حق
بر تو آساں کرد و خوش آں را بگیر	خویشتن را در میفگن در زحیر
در یکے گفتہ کہ بگذر زانِ خود	کاں قبولِ طبعِ تو زشت ست و بد
راہہائے مختلف آساں شدست	ہر یکے را ملتے چوں جاں شدست
گر میسر کردنِ حق رہ بُدے	ہر جہود و گبر ازو آگہ بُدے
در یکے گفتہ میسر آں بود	کہ حیاتِ دل غذائے جاں بود
ہر چہ ذوقِ طبع باشد چوں گذشت	بر نیارد ہمچو شورہ ریع و کشت
جز پشیمانی نباشد ریع او	جز خسارت پیش نارد بیع او
آں میسر نبود اندر عاقبت	نامِ او باشد معسر عاقبت
تو معسر از میسر باز داں	عاقبت بنگر جمالِ این و آں

زجیر یعنی پیچش مراد تکلیف، از آں خود از خواہش خود، ریع پیداوار و محصول، یعنی ایک طومار میں یہ لکھ دیا کہ حقتعالیٰ نے تجھ کو جو چیزیں دی ہیں وہ تیرے لیے شیریں یعنی حلال پیدا کر دی ہیں تو خدا نے تجھ پر جس کو آسان کیا تو بھی اسکو خوشی سے اختیار کر اور (ان کو ترک کر کے) اپنے کو مصیبت میں مت ڈال (یعنی جو چیز آسانی سے بلجائے اور اسکو طبیعت چاہے اس سے منتفع ہو اور نفس پر تنگی مت کرو، اور ایک میں لکھ دیا کہ اپنی خواہش سے گزرنا چاہیئے کیونکہ تیری طبیعت کا قبول کرنا محض زشت و بد ہے (قابل اعتبار اور دلیل حلت کی نہیں اگر صرف کسی چیز کا طبیعت کے نزدیک آسان ہونا دلیل اس کی خوبی کی ہو تو لازم آتا ہے کہ تمام مذاہب دنیا بھر کے حق ہوں کیونکہ مختلف طریقے ان طریقے والوں کو آسان ہو رہے ہیں اور اسی لیے ہر شخص کو اسکا مذہب مثل جان کے عزیز ہو رہا ہے (تو چاہیے کہ سب صحیح اور مقبول ہوں حالانکہ یہ لازم یقیناً غلط اور باطل ہے، اگر حقتعالیٰ کے کسی امر کو آسان کرنیے کا یہی طریقہ (شناخت حکم صحیح کا) ہوتا تو ہر یہودی اور گبر دین حق سے آگاہ ہو جاتا (کہ جسکو آسان دیکھا اسی کو صحیح سمجھ لیا تو عالم میں کوئی گمراہ ہی نہوتا، اس سے معلوم ہوا کہ کسی امر کا آسان ہونا کوئی دلیل قابل اعتبار نہیں) تیسرے میں یہ لکھدیا کہ کسی امر کا آسان ہونا صحیح ہونیکی دلیل تو ہے مگر اسمیں نفس اور طبیعت کا اعتبار نہیں بلکہ روح اور قلب کا اعتبار ہے پس آسان سے مراد صرف وہی امر ہے جو کہ قلب کی حیات اور روح کی غذا ہو اور نفس اور طبیعت کا ذوق قابلِ اعتبار نہیں کیونکہ اسکا میلان گاہے معاصی کی طرف بھی ہوتا ہے جسکا انجام حسرت کے سوا کچھ بھی نہیں (جیسا کہا ہو گا) جو چیز ذوق طبع کے موافق ہو اس کی حالت تو یہ ہے کہ (اسکے کرنیکے وقت تو کسی قدر اس میں لذت ملتی ہے مگر جب وہ گزر جاتی اور ختم ہو جاتی ہے تو اسمیں کوئی ثمرہ اور نتیجہ حاصل نہیں آتا جسطرح شور زمین میں کچھ پیدا نہیں ہوتا ہے۔ غرض جز پشیمانی اور حسرت کے اور کچھ حاصل نہیں ہوتا اور بجز خسران کے اسکی بیع میں کوئی فائدہ نظر نہیں آتا اور وہ (گو فی الحال سہل اور مرغوب معلوم ہوتا ہے مگر انجام کار (موقع انکشاف واقعیات) میں سہل اور آسان نہیں معلوم ہوتا بلکہ اسوقت اسکا نام معسر اور دشوار ہوتا ہے تو تمکو چاہیے کہ معسور و میسر میں تمیز کرو اور انجام کے اعتبار سے دونوں کی صورت ملاحظہ کرو کہ آخر کار میں کون میسر آسان ہوگا، اور کون معسر و دشوار ہوگا غرض اول طومار میں آسان ہونیکو دلیلِ صحت ٹھیرائی دوسرے طومار میں اسکو رد کر دیا تیسرے میں پھر تخلیط و خبط کر دیا کہ آسان ہونا دلیل تو ہے مگر اسمیں طبع و نفس کا اعتبار نہیں بلکہ قلب و روح کا اعتبار ہے اور یہ سب احکام متعارض ہیں تحقیق مسئلہ طومار اول کا مضمون عقلاً اور نقلاً غلط ہے، نقلاً تو اسلیے کہ تمام شرائع باطل ٹھیرتی ہیں۔ عقلاً اسلیے کہ امور متعارضہ متناقضہ کی صحت لازم آتی ہے۔ چنانچہ طومار ثانی میں اس کا غلط ہونا خود تسلیم کر لیا گیا۔ رہا طومار ثالث میں جو اس میں تقیید و تاویل کی گئی ہے اس میں اتنا جزو تو صحیح ہے کہ احکام شرعیہ واقع میں آسان ہیں اور انکی آسانی روح صافی و قلب سلیم کو مدرک ہوتی ہے گو نفس اس سے بھاگتا ہو لیکن کسی امر کے حلال و حرام و حق و باطل ہونے کیلئے

تحقیق مسئلہ اعتبار و عدم اعتبار احکام قلب و نفس ۱۲

روح و قلب کے نزدیک اس امر کے آسان ہونے کو معیار قرار دینا اور اس کو مبنی ٹھیرانا یہ الحاد و زندقہ کا دروازہ کھولنا ہے کیونکہ اول تو ہر قلب و روح سلیم نہیں پھر جو سلیم بھی ہیں وہ بھی جمیع امور کے ادراک کیلیے کافی نہیں ورنہ وحی و بعثت سب بیکار ہوتی تیسرے ہر شخص اپنے قلب و روح کے سلیم ہونے کا دعویٰ کر سکتا ہے اور نفس کے احکام اور قلب و روح کے احکام میں امتیاز سخت دشوار ہے پس اگر اس کو بنائے کار ٹھیرایا جائے تو سخت فتنہ و فساد و کشت و خون واقع ہو، البتہ جن امور میں دلائل صحیحہ بظاہر متعارض ہوں یا دلیل شافی تک نظر نہ پہونچے اور اس وجہ سے وہ امور مشتبہ ہو جائیں ان میں قلب سلیم سے استفتار اور اس کے فتوے پر عمل کرنا البتہ وارد ہے۔

	در یکے گفتہ کہ استادے طلب عاقبت دیدند ہر گوں ملتے عاقبت دیدن نباشد دست باف در یکے گفتا کہ استا ہم توئی مرد باش و سخرہٴ مرداں مشو		عاقبت بینی نیابد در حسب لاجرم گشتند اسیر زلتے ورنہ کے بودے ز دینہا اختلاف زانکہ استا را شناسا ہم توئی رو سر خود گیر و سرگرداں مشو	
	چشم بر سترت بدار و از خلاف		دور شو تا یابی از حق ایتلاف	

حسب کمالات و مفاخر ذاتیہ۔ دست باف ساختہ دستی کنایہ از آسان سخرہ محکوم سر قلب اوپر کے اشعار میں کہا تھا عاقبت بنگر جمال این و آں جس سے مفہوم ہوا تھا کہ کسی امر کی موجودہ حالت کو نہ دیکھنا چاہیے بلکہ اسکے ثمرہ و انجام پر نظر کرنا چاہیے کہ خیر ہے یا شر؟ اب اس کا طریقہ بتلایا جاتا ہے یعنی ایک طومار میں یہ لکھا کہ (عاقبت بینی کیلئے) کسی استاد (مرشد و رہبر) کو تلاش کرنا چاہیے کیونکہ محض کمالات ذاتی سے عاقبت بینی حاصل نہیں ہوتی (یعنی کتنا ہی علم و فضل رکھتا ہو مگر بدون لیے ہنما کے کسی شئے کی حقیقت معلوم نہیں ہوتی) تمام اہل ملت نے (اپنی رائے سے) عاقبت بینی کی (اور غور و فکر کر کے بلا اتباع انبیا اپنے لیے خاص طریقہ اختیار کیا) آخر کو مقید ذلت ہوئے (اور نہ حق واضح نہ ہوا) عاقبت بینی کوئی آسان بات نہیں ورنہ ادیان میں اختلاف کیوں واقع ہوتا (پس معلوم ہوا کہ کسی رہبر کی تقلید ضروری ہے) اور ایک میں یہ لکھ دیا کہ میاں (استاد کیا) تم ہی استاد ہو (یعنی خود اپنی تحقیق پر عمل کرو) کیونکہ آخر تو استاد کو بھی تم ہی پہچانوگے (سو اگر تمھاری تحقیق قابل عمل نہیں تو استاد کی شناخت کرنے میں بھی قابل اعتبار نہیں پھر استاد کس طرح تجویز کروگے۔ جب کوئی استاد ہی تجویز نہ ہوگا تو اتباع استاد کی کیا صورت ہوگی اور اگر تمھاری تحقیق قابل عمل ہے تو پھر کسی کی تقلید کی کیا ضرورت ہے) پس مرد مستقل بالرائے رہو اور دوسروں کے محکوم نہ بنو اور جاؤ (اپنی تحقیق کے موافق) اپنے کام میں لگو اور تلاش (رہبر) میں حیران و پریشان مت ہو اور اپنے قلب و رائے پر نظر رکھو اور اس کے خلاف عمل کرنیسے پرہیز کرو تاکہ حق تعالیٰ سے قرب و وصال ہو جائے، غرض ایک طومار میں

۱۔ تحقیق مسئلہ تقلید و تحقیق ۱۲

مقلد ہونے کی ترغیب دی دوسرے میں محقق بننے کو کہہ دیا اور یہ صاف تعارض ہے۔ تحقیقِ مسئلہ ہو تا بتہ بالوحی ہیں تو کسی کو اتباع رہبر (انبیاء علیہم السلام) سے مفر و چارہ نہیں، اپنی رائے پر عمل کرنا کفر و معصیت ہے اور امور اجتہادیہ میں جس کو اللہ نے سامان تحقیق و اجتہاد کا عطا فرمایا ہو اس کو اپنی تحقیق پر عمل کرنا جائز بلکہ واجب ہے اور جس کے پاس یہ سامان نہ ہو اس کو تقلید کرنا واجب ہے اعمال ظاہری میں بھی اور احوال باطنی میں بھی اور تفصیل اس سامان کی کتب اصول و کلام و سلوک میں بیان کی گئی ہے۔

در یکے گفتہ کہ ایں جملہ توئی　　می نگنجد درمیان ما دوئی
ایں ہمہ آغاز ما و آخر یکے ست　　ہر کہ او دو بیند احول مردکے ست
در یکے گفتہ کہ صد یک چوں بود　　ایں کہ اندیشد مگر مجنوں بود
ہر یکے قولے ست ضد یکدگر　　ایں بضد او ز پایاں تا بہ سر
چوں یکے باشد بگو زہر و شکر　　مختلف در معنی و ہم در صور
در معانی اختلاف و در صور　　روز و شب بیں خار و گل سنگ و گہر

۱۔ تحقیق مسئلہ اتحاد و تغایر موجودات ۱۲

(مردک تصغیر مرد برائے تحقیر شعر اخیر در بعض نسخ نیست ہے یعنی ایک میں لکھ دیا کہ تمام (موجودات عالم) تمہارے عین اور تمہارے ساتھ متحد ہیں اور ہم میں دوئی کی گنجائش نہیں ہے تو ہماری ابتدائی انتہائی حالتیں سب ایک ہیں۔ جو شخص الگ سمجھے وہ احول آدمی ہے (غرض تمام موجودات میں اتحاد کا حکم کر دیا) اور ایک میں یہ لکھ دیا کہ بھلا سو چیزیں ایک کس طرح ہو سکتی ہیں کوئی پاگل ہو گا جو ایسی بات سوچے دیکھو اقوال مختلفہ میں ہر قول دوسرے کے خلاف ہوتا ہے اور سرتا پا دوسرے کا ضد ہوتا ہے (یہ تغایر تو اعراض میں تھا اب جواہر کو لو) زہر و شکر باہم ایک کس طرح ہو سکتے ہیں بلکہ باہم ضرور مختلف ہوں گے باطنی خواص میں بھی اور ظاہری صورت و شکل میں بھی اسی طرح ہر چیز کے معانی (خواص) و صورتوں میں باہم اختلاف ہے روز و شب کو دیکھ لو، خار و گل کو دیکھ لو، سنگ و گہر کو دیکھ لو غرض موجودات میں ہرگز اتحاد نہیں (ایک میں اتحاد کا اثبات، دوسرے میں اس کی نفی صاف تعارض ہے)

تحقیقِ مسئلہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ باہم موجودات میں بعض امور مابہ الاشتراک ہیں اور بعض مابہ الامتیاز خواہ یہ امور داخل ماہیت ہوں خواہ خارج اور خواہ مقدمات ہوں یا آثار پس مابہ الاشتراک کے مرتبے میں اتحاد صحیح ہے اور مابہ الامتیاز کے درجے میں نفی اتحاد حق ہے منجملہ ان امور مشترکہ کے چونکہ وجود سب سے زیادہ اعم و اشمل ہے اس لیے صوفیہ کے کلام میں اتحاد وجودی کا بکثرت ذکر پایا جاتا ہے پس اتحاد بمعنے اشتراک ہے مجازاً ورنہ حقیقی معنے کے اعتبار سے دونوں چیزوں میں اتحاد محال ہے کیونکہ اگر دو ایک ہو جائیں تو انکا دو کہنا غلط ہو گا، اور اگر دو رہیں تو ایک ہونا غلط ہو گا۔

تا ز زہر و از شکر در نگذری　　کے تو از گلزار وحدت بو بری
وحدت اندر وحدتست ایں مثنوی　　از سمک رو تا سماک اے معنوی

(سمک ماہی مراد ماہیئے کہ حسب بعض روایات سیر زمین برے موضوع ست کنایہ از عالم سفلی، سماک ستارہ است بمعنی بلندی کنایہ از عالم علوی معنوی طالب معنی، یہ دونوں شعر مقولہ مولانا کے ہیں بطور جملہ معترضہ کے درمیان مضامین طومار کے جو اوپر گزرے اور مضمون تتمہ قصہ کے جو آگے آتا ہے اس میں توحید کا ذکر ہے جیسے مولانا کی عادت ہے کہ بوجہ غلبہ مذاق توحید کے تھوڑی مناسبت سے ادھر منتقل ہو جاتے ہیں، اوپر کے اشعار میں چونکہ اتحاد و امتیاز کا بیان تھا اس سے توحید کا ذکر فرمانے لگے ارشاد فرماتے ہیں کہ) جبتک تم زہر و شکر یعنی عالم کثرت سے نہ گذر وگے (یعنی ان کی طرف سے توجہ و التفات نہ ہٹاؤگے) اس وقت تک باغ وحدت کی خوشبو نہ پاؤگے (یعنی لذت توحید نصیب نہ ہوگی) کیونکہ نفس ایک وقت میں دو طرف توجہ نہیں کرسکتا جب مخلوقات کی طرف توجہ رہے گی تو ذات حق کی طرف توجہ تام نہ ہوگی اور بدون توجہ تام کے کہ اس کو اضمحلال و فنا وجودات حادثہ کا لازم ہے جیسا شعر دیباچہ سر نہانست الخ کی شرح میں بیان ہوا ہے۔ توحید کی لذت میسر نہیں ہوتی، چونکہ مثنوی میں بکثرت توحید کا ذکر ہے اس لیے فرماتے ہیں کہ یہ ہماری مثنوی وحدت سے بھری ہوئی ہے پس طالب معنی و حقیقت کو چاہیے کہ عالم سفلی سے توجہ ہٹا کر ذات حق کی طرف متوجہ ہو جائے۔

زیں نمط زیں نوع دہ طومار و دو　　بر نوشت آں دین عیسیٰ را عدو

یہ تتمہ ہے طومار نویسی کے قصہ کا یعنی اسی طرح اس دشمن دین عیسےٰ علیہ السلام نے بارہ طومار لکھکر تیار رکھے۔

بیان آنکہ اختلاف در صورت روش ست نہ در حقیقت راہ

او ز یک رنگی عیسےٰ بو نہ داشت　　وز مزاج خم عیسےٰ خو نہ داشت
جامۂ صد رنگ از اں خم صفا　　سادہ و یک رنگ گشتی چوں ضیا
نیست یک رنگی کزو خیزد ملال　　بل مثال ماہی و آب زلال
گرچہ در خشکی ہزاراں رنگہاست　　ماہیاں را با یبوست جنگہاست

خم عیسےٰ مشہور ست کہ حضرت مسیح علیہ السلام در بدایت حال صباغے کرد یک خم بود کہ ہر جامہ را دراں زدے ہر رنگ کہ خواستے در آمدے مگر مراد دریں جا آں خم معنویست کہ اثر آں عکس ایں باشد کہ جامہ صد رنگ از اں یکرنگ شود و آں طریقہ حقہ ایشان ست کہ اشخاص مختلف العقائد را بر یک طریق حق استوار کردی مجازاً و تشبیہاً باں خم آں را خم گفتہ تسمیۃ الشئے باسم ضدہ (اس سرخی میں بیان ہے کہ اہل حق کے حقیقت مقصود میں

اختلاف نہیں محض طرزِ عمل میں اختلاف ہے جسطرح ایک طبیب اپنے دو شاگردوں کو دو مختلف مریضوں کے معالجہ کیلئے بھیجے تو اختلاف مرض کی وجہ سے ضرور دونوں کے نسخے مختلف ہوں گے۔ مگر مقصود اصلی کہ تعدیل مزاج ہے مشترک ہوگا اسی طرح اصول حضرات انبیاء علیہم السلام کے متفق ہیں فروع میں مصلحت اختلاف احوالِ اُمم کے البتہ اختلاف ہے۔ اور مقصود سب کا کہ قرب و وصول الی اللہ ہے ایک ہے پس اس بیان میں تحقیق ہے اس یہودی وزیر کی کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دین کو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین کا مخالف سمجھتا تھا اور وحدت مقصود پر نظر نہ تھی (چنانچہ اشعار میں فرماتے ہیں) اس کو عیسیٰ علیہ السلام کی یکرنگی کا (جو موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ ان کو حاصل تھی) ادراک نہ تھا اور عیسیٰ علیہ السلام کے خم باطن کی تاثیر کا خوگر نہ تھا (ورنہ سمجھ جاتا کہ عیسیٰ علیہ السلام لوگوں کو موسیٰ علیہ السلام کا مخالف نہ بناتے تھے، بلکہ سب کو ایک مقصود کی طرف کہ وہ دین موسوی و دین عیسوی میں متفق ہے متوجہ کرتے تھے جیساکہ فرماتے ہیں کہ) اس خم صفا کی یہ تاثیر تھی کہ سو رنگ کے کپڑے (یعنے مختلف عقائد کے لوگ) اس سے خالص اور یکرنگ (موصوف بہ توحید و قابل وصول الی اللہ) ہو جاتے تھے (جس طرح روشنی کہ اپنی ذات میں یکرنگ ہوتی ہے اور چونکہ محسوسات میں اکثر دیکھا جاتا ہے کہ ایک طرح کی چیز یا ایک حالت پر مدت تک رہنے سے دل بھر جاتا ہے اور جی اکتا جاتا ہے جس کو عربی میں ملال کہتے ہیں اس لیے ممکن تھا کہ کسی عامی کو اس قیاس پر یہ احتمال ہوتا کہ شاید باطنی یکرنگی بھی ایسی ہی ہو اس لیے اس کو دفع فرماتے ہیں کہ) یہ ایسی یکرنگی نہیں جس سے ملال پیدا ہو، بلکہ اس یکرنگی کی ایسی مثال ہے جیسے مچھلی اور آب شیریں کہ مچھلی کو آب شیریں سے کبھی ملال نہیں ہوتا گو آب شیریں میں مختلف احوال نہ ہوں اور خشکی میں باوجودیکہ ہزاروں رنگ ہیں اور مختلف حالتیں ہیں مگر مچھلیوں کو خشکی سے سخت اختلاف اور نفرت ہے (اسی طرح اہل توحید و معرفت کو دجن کو تشبیہاً ماہی کہہ دیا کرتے ہیں تعلق بہ ذات واحد حق سے جس کو تمثیلاً دریا سے تعبیر کرتے ہیں، ہرگز سیری نہیں ہوتی کہ گنجائش ملال ہو۔ وجہ اس عدم ملال کی یہ ہے کہ ملال وہاں ہوتا ہے جہاں طلب ختم ہو جاوے اور طلب وہاں ختم ہوتی ہے جہاں مطلوب کے کمالات ختم ہو جاویں یا طالب کی معرفت منتہی ہو جاوے۔ اور جب نہ عارف کی معرفت کبھی منتہی ہو، اور نہ مطلوب حقیقی کے کمالات منتہی ہو سکتے ہیں تو طلب ختم ہونے کی کوئی صورت نہیں بلکہ وہ آناً فاناً متزائد رہتی ہے پھر ملال کیسے ممکن ہے خوب کہا ہے ؎ نہ حُسنش غایتے دارد نہ سعدی را سخن پایاں، بمیرد تشنہ مستسقی و دریا ہمچناں باقی۔ اور عالم کثرت میں گو رنگا رنگ موجودات ہیں مگر ان سے عارف کو اس لیے دلچسپی نہیں کہ وہ کثرت حاجب عن الحق ہو جاتے ہیں۔

چیست ماہی چیست دریا در مثل صد ہزاراں بحر و ماہی در وجود	[illegible]	تا بداں ماند الیک عزّ و جل سجدہ آرد پیش آں دریائے جود

وجہ عدم ملال عارف از عجائب حقیقی

کیست و چیست استفہام تحقیر مثل مثال ملیکت بادشاہ مراد خدا تعالیٰ۔ اوپر کے اشعار سے عارفین کی ماہی سے اور حق تعالیٰ کی دریا سے تشبیہ مفہوم ہوئی تھی شاید کوئی نادان اس سے مشابہت تامہ سمجھ جاتا۔ اس لیے اس کا دفعیہ فرماتے ہیں کہ مثال دینے کے باب میں ماہی و دریا کی کیا حقیقت ہے کہ اس سے حق تعالیٰ کو تشبیہ دی جائے لاکھوں بحر و ماہی جو وجود میں آئے ہیں، اس دریائے جود (ذات حق کے) رو برو سر جھکائے ہوئے ہیں۔
ف سمجھنا چاہیے کہ اکثر عارفین کے کلام میں حق تعالیٰ کو مختلف چیزوں کے ساتھ جیسے آفتاب و دریا و ہوا وغیرہا سے تمثیل دی جاتی ہے، اور یہ تشبیہ من کل الوجوہ نہیں ہوتی۔ جیسا بعض لوگ خشک مزاج یہی سمجھ کر بزرگوں کو بُرا کہتے ہیں۔ یا بعضے ناواقف متصوف بھی یہی سمجھ کر اپنے عقائد کو خلاف شرع کر لیتے ہیں بلکہ کسی خاص امر میں تشبیہ ہوا کرتی ہے مثلاً اس مقام پر ذات حق کو دریا سے صرف اس امر میں تشبیہ دی کہ دریا میں بہ نسبت خشکی کے بساطت و وحدت ہوتی ہے اور ماہی کو اس سے سیری نہیں ہوتی جیسے ذات حق میں وحدت ہے اور طالب کو اس سے سیری نہیں ہوتی گو خود وحدت میں تفاوت ہے کہ دریا کی وحدت اضافی ہے اور ذات حق کی وحدت حقیقی، مگر مطلق وحدت میں تو مناسبت ہے، اس لیے یہ تشبیہ صحیح ہو گئی اور ایسی تشبیہ کا جواز قرآن مجید سے ثابت ہے مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ۔ الآیہ۔ پس مثل بفتح المیم والثاء اور مثال کی حقیقت سے مشارک فی وصف تام ہے۔ گو طرفین تمثیل میں ہزاروں درجہ تفاوت ہو قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْاَعْلٰى اور اس میں کوئی محال نہیں اور مثل بکسر المیم وسکون الثاء کی حقیقت ہے مشارک فی النوع ہے اور جناب باری میں اس کی مجال نہیں۔ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ پس مقصود تمثیل سے ایراد مثال ہوتی ہے نہ ایراد مثل بکسر المیم۔

ف تحقیق و تمثیل ذات حق ببعض اشیاء ۱۲

چند باران عطا باراں شدہ	تا بداں آں بحر دُر افشاں شدہ
چند خورشید کرم افروختہ	تا کہ ابر و بحر جود آموختہ
چند خورشید کرم تاباں شدہ	تا بداں آں ذرہ سرگرداں شدہ
پرتو دانش زدہ بر آب و طیں	تا شدہ دانہ پذیرندہ زمیں
خاک امین و ہرچہ دروے کاشتی	بے خیانت جنس آں برداشتی
ایں امانت زاں امانت یافت ست	کافتاب عدل بروے تافت ست
تا نشان حق نیارد نوبہار	خاک سرہا را نہ کردہ آشکار
آں جوادے کو جمادے را بداد	ایں خبرہا دیں امانت ویں سداد
آں جماد از لطف چوں جاں می شود	زمہریر از قہر پنہاں می شود

آں جمادے گشت از فضلش لطیف مر جمادے را کند فضلش خبیر	کل شئی من ظریف ہو ظریف عاقلاں را کردہ قہرِ او ضریر

آں ذرہ مراد آفتاب کہ پیش عظمت حق کم از ذرہ است۔ نشان فرماں۔ سترہا۔ امور خفیہ مراد سبزہ وگل آں جوادی الخ آں مبتدا اشارہ بحق جوادے خبر بحذف رابطہ یعنے آں ذات حق چناں جوادیست الخ۔ ز مہریر خزاں و زمستاں، ضروتر کور۔ اوپر کے اشعار میں حق جل وعلیٰ شانہٗ کی عظمت اور تمام مخلوقات کا انکی طرف محتاج ہونا مذکور تھا۔ ان اشعار میں اسی مضمون کی تقویت وتائید ہے۔ فرماتے ہیں کہ بحر میں جو صفت وُرافشانی آگئی ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ اس پر عطائے الٰہی کی بارشیں ہوئی ہیں (پس بحر کی صفتِ عطا، حق تعالیٰ کی صفت عطا کا فیض ہے) اور ابر و بحر میں جو صفت جود آگئی ہے کہ اس قدر پانی اس سے ملتا ہو اس کی وجہ یہی ہو کہ اس پر کرم الٰہی کی تابشیں ہوئی ہیں (پس بحر و بر کی صفتِ جود حق تعالیٰ کی صفت جود وکرم کا فیض ہے) اور آفتاب فلک میں جو صفت سرگردانی یعنی تحرک کی (جس سے عالم کو نور بخشی ہوتی ہی) آگئی ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ اس پر کرم الٰہی کی تابشیں ہوئی ہیں (پس آفتاب کی صفت نور بخشی حق تعالیٰ کی صفت کرم بخشی کا فیض ہی) اور زمین جو دانے کو قبول کر لیتی ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ آب وگل پر علم الٰہی کا پرتو پڑ گیا ہے۔ (پس زمین کا دانے کو لے لینا جس کے لیے صفت علم کی عادۃً ضرورت ہے حق تعالےٰ کی صفت علم کا فیض ہی) اور خاک میں جو صفت امانت کی آگئی ہے جس سے وہ ایسی امین ہوگئی ہے کہ جو چیز اس میں کاشت کرو وہی اس سے اُٹھالو (یہ نہیں کہ وہ خیانت کرکے اس سے بدل ڈالے اور گندم کا جَو دے دے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ اس زمین نے یہ صفت امانت حق تعالیٰ کی صفت امانت سے پائی ہے کیونکہ (اللہ تعالےٰ عادل ہیں اور عدل کے لیے امانت لازم ہے اس معنی کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے لیے صفت امانت ثابت کی گئی ورنہ اللہ تعالےٰ کے مشہور اسمار میں اسم امین نہیں ہے) تو اس صفت عدل کا آفتاب اس زمین پر روشنی ڈال رہا ہے (پس زمین کی صفت امانت وعدل حق تعالےٰ کی صفت امانت وعدل کا فیض ہے) اور نیز زمین کے باعلم وخبر ہونے کا یہ اثر ہے کہ جب تک فصل بہار حق تعالےٰ کا فرمان نہیں لاتی اس وقت تک زمین سبزہ وگل کو باہر نہیں نکالتی (جس طرح اہل عقل وشعور کہ حکم حاکم کا انتظار کیا کرتے ہیں) وہ ذات پاک ایسی جواد ہے کہ ایک جماد محض کو (یعنے زمین کو کہ نباتات وحیوانات سے خارج ہے ایسے علوم دیئے (جمع اسلیے لائے کہ یہاں دو علم کا ذکر ہے۔ ایک اس شعر میں پرتو دانش الخ اور دوسرا اس شعر میں تا نشان حق الخ جیسا دونوں کی شرح سے منکشف ہو چکا ہے) اور ایسی امانت دی جس کا ذکر اس شعر میں ہے (خاک امیں الخ) اور ایسی درستی دی (علمی درستی تو علوم ہیں اور عملی درستی امانت ہے پس درستی میں سب صفات مذکورہ داخل ہوگئیں)

یہ حق تعالیٰ کا فیض لطف ہے جس سے وہ جماد (زمین) مثل ذی روح کے ہو جاتی ہے (کہ اسمیں صفات ذی روح کی سی پیدا ہو جاتی ہیں، اور لطف علمی عملی سے موصوف ہو جاتی ہے) اور اس صفت لطف کے ظہور سے خزانِ قہر (یعنے صفت قہر جس سے خزاں ہو گئی تھی پوشیدہ ہو جاتی ہے (کیونکہ جب اسمائے جمالیہ لطف و رحمت و احیاء و نحوہا کے آثار ظاہر ہوتے ہیں تو اسمائے جلالیہ قہر و غضب و اماتت کے آثار باقی نہیں رہتے اسی طرح بالعکس اس کو اصطلاح میں توارد و تعاقب تجلیات و ظہور اسمار متقابلہ و متضادہ کہتے ہیں۔ اور مسئلہ تجدد امثال اسی کی فرع ہے) غرض وہ جماد فضل خداوندی سے (یعنے فیض صفت لطف الٰہی سے) لطیف ہو جاتا ہے۔ (جیسا اس سے قبل شعر میں کہا ہے ؎ آں جماد از لطف الخ) حقیقت میں جو چیز کسی خوب کی طرف سے ہوتی ہے، وہ خوب ہی ہوتی ہے (پس حق تعالیٰ اپنے تمامی اسماء و صفات کے ساتھ جمیل ہیں جہاں ان کا فیض ہوگا وہاں ہی جمال و کمال پیدا ہو جاوے گا۔ خوب کہا ہے ؎ ہر چہ آں خسرو کند شیریں بود) اعدان کی ایسی قدرت ہے کہ (جب ان کی صفاتِ جمالیہ کا ظہور ہوتا ہے) تو ان کا فضل جماد کو باخبر کر دیتا ہے جیسا اوپر بیان ہوا، اور (جب صفات جلالیہ کا ظہور ہوتا ہے اس وقت) بڑے بڑے عقلا و اہل علم کو ان کا قہر اندھا کر دیتا ہے (کہ امر حق ان کو نظر نہیں آتا جیسا بلعم و ابلیس وغیرہما۔

ف۔ ان اشعار میں اشارہ بلکہ تصریح ہے کہ عالم مظہر ذات و صفات الٰہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ذات مخلوقات جو کسی صفت خواہ وجود یا علم و قدرت یا غیر ذالک کے ساتھ موصوف ہوتی ہے اس اتصاف میں ذات و صفات الٰہی واسطہ ہے پس اتصاف حق بصفات قدیمہ واسطہ ہوا اور اتصاف خلق بصفات حادثہ ذی واسطہ ہوا۔ اب سمجھو کہ ایک شے کا دوسری شے کے لیے کسی صفت میں واسطہ ہونا اس کی تین صورتیں ہوتی ہیں ایک تو یہ کہ اس صفت کے ساتھ حقیقۃً و بالذات واسطہ ہی موصوف ہو اور ذی واسطہ میں وصف اصلاً نہ ہو مگر چونکہ اس واسطہ کے ساتھ اس ذی واسطہ کو ایک قسم کا تعلق اور تلبس ہے۔ اس لیے مجازاً اس کی طرف بھی اس صفت کو منسوب کر دیتے ہیں پس حقیقۃً اتصاف صرف واسطہ کو ہوتا ہے اور مجازاً ذی واسطہ کو جس طرح کشتی واسطہ ہے کشتی نشین کیلئے صفت حرکت میں کہ یہاں حرکت کے ساتھ صرف واسطہ یعنی کشتی موصوف ہے اور ذی واسطہ یعنی کشتی نشین کو مجازاً جسکا حاصل یہ ہے کہ کشتی نشین کو مطلق حرکت نہیں ہوتی مگر تلبس اور تعلق کی وجہ سے اس کو بھی متحرک کہنے لگے ہیں اس کا نام واسطہ فی العروض ہے، دوسری صورت اس کا عکس یعنی وہ صفت ذی واسطہ میں پائی جائے اور واسطہ میں اصلاً نہو بلکہ وہ ذی واسطہ کو موصوف کرنے میں مفیض ہو جیسے کپڑے کے رنگین ہونے میں صباغ واسطہ ہو کہ صفت رنگین ہونے کی صرف ذی واسطہ یعنے کپڑے میں پائی جاتی ہو۔ چنانچہ اسی کو رنگین کہتے ہیں اور واسطہ

(ف) مضمون مسئلہ مظہر بودن عالم ذات و صفات حق را از اشعار بالا ۱۲

یعنی صباغ میں یہ صفت مطلقاً نہیں پائی جاتی چنانچہ اس کو نہیں کہا جاتا کہ وہ رنگین ہو گیا بلکہ محض کپڑے کے رنگین ہونے میں سفیر محض ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس میں رنگینی کی صفت اصلاً نہیں ممکن ہے کہ وہ خود بھی کلاً یا بعضاً اپنے کو اس رنگ سے رنگین کرلے مطلب یہ ہے کہ جو صفت کپڑے میں ہے بعینہٖ اس کے ساتھ صباغ موصوف نہیں گو مستقل طور سے ایسی ہی صفت اسمیں بھی پائی جائے اسکا ثبوت مستقل دلیل سے ہوگا اور یہ رنگینی کپڑے کی اس رنگینی رنگریز کیلئے مستلزم دلیل نہ ہوگی اس کو واسطہ فی الاثبات کہتے ہیں تیسری صورت یہ ہے کہ وہ صفت واسطہ اور ذی واسطہ دونوں میں حقیقۃً پائی جاوے لیکن واسطہ میں پایا جانا علت ہو اور ذی واسطہ میں پایا جانا معلول ہو پس اتصاف واسطہ کا اولاً ہوگا اور اتصاف ذی واسطہ کا ثانیاً ہوگا۔ جیسے قفل کھولتے وقت کنجی کو گھماتے ہیں تو ہاتھ واسطہ ہے حرکت میں اور کنجی ذی واسطہ حرکت دونوں کے ساتھ حقیقۃً قائم ہے مگر جنبش ہاتھ کی علت ہے اور جنبش کلید کی معلول اسکو واسطہ فی الثبوت کہتے ہیں پس واسطہ فی العروض و فی الاثبات میں صفت ایک ہی ہو دوسری صفت موجود ہی نہیں اور واسطہ فی الثبوت میں خود صفتیں دو ہیں۔ جب یہ تمہید سمجھ میں آگئی تو جاننا چاہیئے کہ حق تعالیٰ کا واسطہ ہونا مخلوقات کیلئے انکے صفات میں یعنی فی العروض فی الثبوت تو ہو نہیں سکتا، فی العرض تو اسلئے کہ اس میں لازم آتا ہے کہ مخلوقات میں جتنی صفتیں ہیں وہ سب حقیقت میں حق تعالیٰ ہی کی صفتیں ہیں اور مخلوق کی طرف محض مجازاً انکی نسبت ہے اس لازم میں دو خرابیاں ہیں اول یہ کہ بعض صفات مخلوق میں ذمیم اور موجب منقصت ہیں جن سے تنزیہ حق تعالیٰ کی واجب اور منصوص ہو اور دوسرے یہ کہ نصوص میں جابجا صفات حمیدہ و ذمیمہ ہر دو کو مخلوقات کی طرف مسند و منسوب کیا ہے اور اسناد میں اصل حقیقت ہے جب اس لازم میں دو خرابیاں ہوئیں تو یہ باطل ٹھہرا تو ملزوم یعنے واسطہ فی العروض ہونا بھی باطل ٹھہرا، البتہ اگر ان خرابیوں کے جواب میں یہ کہا جاوے کہ جو صفات مخلوق میں ذمیم ہیں وہ ان مخلوقات کے فساد استعداد کی وجہ سے ہیں ورنہ اصل اور واسطہ ان کا بھی صفات جمیلہ الٰہیہ ہیں مثلاً حق تعالیٰ کی صفت قابض نے بشر کے ساتھ تعلق فرمایا جنکی استعداد صالح تھی وہ قابض بالحق ہوئے کہ اپنے حقوق پر اکتفا کرتے ہیں اور جن کی استعداد فاسد تھی وہ قابض بالباطل ہوئے کہ غضب و سرقہ کرنے لگے جس طرح آفتاب کا نور کہ امر وحدانی بسیط ہے مختلف آئینوں کے ساتھ یکساں متعلق ہوا کہ سرخ آئینہ میں وہ نور سرخ ہو گیا زرد میں زرد علیٰ ہذا القیاس اور اسمیں کوئی خرابی یقیناً نہیں یہ تو خرابی اول کا جواب دیا جائے اور خرابی دوم کی نسبت یہ کہا جاوے کہ یہ مسئلہ کشفی ہو جب اسناد کے غیر حقیقی ہونے پر دلیل قائم ہو تو اس اسناد کو مجازی کہا جاوے گا اس تاویل پر البتہ واسطہ فی العروض کی

گنجائش نکل آویگی اور مدار اسکے ثبوت کا کشف ہوگا۔ چنانچہ بہت حضرات کی تقریر سے یہ مضمون مستفاد ہوتا ہی اور مولانا کے ان اشعار سے بھی ظاہرًا یہی معلوم ہوتا ہے مگر اس میں تین احتیاطیں ضروری ہیں اول یہ کہ اس کو مثل عقائد منصوصہ کے داخل عقائد نہ کیا جاوے احتمال اس کے غیر صحیح ہونے کا بھی رکھا جاوے۔ دوسرے یہ نہ سمجھے کہ مخلوقات میں جس قدر اور جس حالت سے صفات و کمالات مشاہد ہوتے ہیں بس اللہ تعالیٰ میں کمًّا و کیفًا اسی قدر ہیں، اس سے زائد نہیں، نعوذ باللہ منہ، بلکہ دونوں میں تناہی و لاتناہی و کمال و نقصان کا بے حد تفاوت ہے۔ تیسرے تاویل مذکور چونکہ دقیق ہے اس لیے عوام کے روبرو اسکی تقریر نہ کرے اور جو خود بھی تاویل سمجھ میں نہ آوے تو واسطہ فی العروض کو بالکل غلط سمجھے کیونکہ بالمعنے المتبادر واقع میں وہ غلط ہے اور واسطہ فی الثبوت ہونا اسلیے صحیح نہیں کہ اول تو اسمیں وہی خرابی لازم آتی ہے کہ جتنی صفات اچھی یا بُری مخلوقات میں حقیقتًا موجود ہیں وہ سب حقیقتًا نعوذ باللہ باری تعالیٰ میں بھی پائی جاویں جسکا بطلان ابھی بیان ہوچکا اور تاویل مذکور سے اس کی اصلاح بھی کرلی جاوے تو دوسری خرابی یہ لازم آتی ہی کہ علت سے تخلف معلول کا محال ہے اور صفات باری تعالیٰ کی قدیم ہیں پس اگر وہ علت صفات خلق کی ہوں گی تو صفات خلق کا قدیم ہونا لازم آوے گا اور یہ عقلًا و نقلًا محال ہے جیسا کتب کلامیہ میں مذکور ہے جب دونوں صورتیں واسطہ کی باطل ہوئیں اور واسطہ ہونا یقینی ورنہ استغنا ممکن کا واجب سے لازم آویگا پس واسطہ فی الاثبات کا حق ہونا متعین ہوگیا یعنی باری تعالیٰ اپنی قدرت و ارادے سے مخلوق کو جو صفت چاہیں عطا فرما دیں اور اللہ تعالیٰ بعینہ ان صفات سے منزہ ہیں ان کی صفات مستقل دلائل عقلی و نقلی سے ثابت ہیں۔ اور ان صفات حادثہ کو ان صفات قدیمہ سے بجز مشارکت لفظی کے (وہ بھی بعض میں) کوئی مناسبت و مشارکت و مشابہت نہیں ؎ چہ نسبت خاک را با عالم پاک۔ اس صورت میں مظہر ہونا عالم کا بایں معنی ہے کہ جس طرح مصنوع دلالت کرتا ہے وجود صانع پر اور مکتوب دلالت کرتا ہے وجود کاتب پر اور ظاہر ہے کہ دلیل سے مدلول کا علم و ظہور ہوتا ہی ہے اور یہ مظہریت تمام اجزائے عالم کیلئے عام ہے مگر بعض مخلوقات جنکی بعض صفات اسمًا و رسمًا مناسب صفات حق تعالیٰ کے ہیں ان میں ایک ایسی مظہریت اور زائد ہے جیسی مثال مظہر و موجب ظہور ہوتی ہے ذی مثال کیلیے ان میں سے چونکہ انسان کو سب سے زیادہ مناسبت ہے اسلیے عارفین اس کو مظہر جامع و اتم کہتے ہیں باضافت دوسرے مخلوقات نہ بذاتہ باعتبار کمال فی نفسہ کے اس بنا پر ان اشعار میں بھی بعض اشیاء میں مظہریت زائدہ متحقق ہے۔ اور واسطہ فی العروض و واسطہ فی الثبوت میں ذی واسطہ کا مظہر صفت واسطہ ہونا اظہر ہے اور مولانا کا یہ شعر ؎ آں جوادے کو جمادے را بداد الخ فی الاثبات میں صریح ہی اور اسکے اوپر کے اشعار جو ظاہرًا

(بشرط تاویل مذکور) مشعر واسطہ فی العروض کے ہیں واسطہ فی الاثبات کی طرف اس طرح راجع ہو سکتے ہیں کہ ابر و بحر و ارض میں ان صفات کے ثابت ہونیکے لیے قدرت وارادہ تو واسطہ ضرور ہی اور صفات باریتعالےٰ متلازم ہیں اس معنی کر انکا جود و کرم و عدل وغیرہ سب واسطہ ہو گیا یہ ضرور نہیں کہ ان مخلوقات کا جود و کرم و عدل ہی بعینہ وہاں موجود ہے گو واسطہ فی العروض ماننے پر جمادے را بداد میں تاویل مطلق اضافہ کی بضمن فی العروض صحیح ہو سکتی ہی یہ تحقیق ہے مسئلہ مظہریت کی جو ایک عنوان ہے تقریر مسئلۂ توحید کا اور علاوہ اسکے چند عنوان اس مسئلۂ توحید کے اور ہیں عینیت وغیریت، وحدۃ الوجود، اتحاد وجود، توحید ذاتی وصفاتی وافعالی۔ چنانچہ بفضلہ تعالیٰ ان پانچوں عنوانوں کی اپنے اپنے مواقع پر تحقیق گزر چکی والحمد للہ علےٰ ذالک حمداً کثیراً۔ اور باقی تقریرات یا اسی طرف راجع ہیں ان میں تنزلات ستہ کی تقریر بھی ہے جس کا حاصل مظہریت ہے اور یا محض امثلہ و تشبیہات ہیں۔ ف اشعار مذکور میں ؎ زہر پر قہر را پنہاں کند۔ تجدد امثال کی طرف مشیر ہے جیساکہ اس کی شرح میں تنبیہ کی گئی ہے خلاصہ اس کا یوں کہا گیا ہے کہ حق تعالےٰ کے اسماء ہر وقت فاعل رہتے ہیں گو یہ لازم عقلی نہیں مگر مکشوف ہے، پس احیا کا جب فعل ہوا عالم موجود ہو گیا جب اماتت کا فعل ہوا سب معدوم ہو گیا۔ اور چونکہ فعل کیلئے محل کا قابل ہونا ضروری ہی اور احیا کیلئے میت ہونا شرط ہے اور اماتت کیلیے حی ہونا اس لیے حیات کے وقت احیا کا تعطل اور موت کے وقت اماتت کا تعطل لازم نہیں آتا، کیونکہ فعل پایا گیا مگر محل قابل نہ ہونے سے اثر نہیں ہوا۔ ف مولانا کا قول ایں خبر ہا الخ اور کند فضلش خبیر ظاہراً مشعر ہے تمام اجزائے عالم کے ذی شعور ہونے پر جیسا بہت اہلِ کشف نے تصریح فرمائی ہے اور ظاہر کتاب و سنت سے بھی معلوم ہوتا ہے گو ہم کو اس کا ادراک نہ ہو۔

ف تحقیق مسئلہ تجدد امثال و تعاقب تجلیات ۱۲

ف ذی شعور بودن اسرار عالم ۱۲

جان و دل را طاقت آں جوش نیست	با کہ گویم در جہاں یک گوش نیست
ہر کجا گوشے بد از وے چشم گشت	ہر کجا سنگے بد از وے یشم گشت
کیمیا ساز است چہ بود کیمیا	معجزہ بخش ست چہ بود سیمیا
ایں ثنا گفتن ز من ترک ثنا ست	کیں دلیل ہستی و ہستی خطا ست
پیشِ ہست او بباید نیست بود	چیست ہستی پیشِ او کور و کبود
گر نبودے کور از و بگداختے	گرمیٔ خورشید را بشناختے
ور نبودے او کبود از تعزیت	کے فسردے ہم چو یخ ایں ناحیت

یشم: سنگ قیمتی، سیمیا، علم نیرنجات و شعبدہ ہا، اوپر کے اشعار میں حق جل علی شانہ کے اسرار قدرت و آثار عظمت کا بیان فرمایا تھا، اس بیان سے جوش پیدا ہو جس کا مقتضا یہ تھا کہ وہ اسرار کھول ڈالیں

اسی کی نسبت فرماتے ہیں کہ جان و دل کو اس جوش کے ضبط کی طاقت نہیں (اس لئے میں کچھ اور زیادہ کہتا) مگر کس سے کہوں، دنیا بھر میں ایک کان بھی سننے کے قابل نہیں (جو ان اسرار کو سنے اور سمجھے کیونکہ اکثر لوگ نہ سمجھنے سے یا تو انکار کر دیتے ہیں یا کفر و الحاد میں مبتلا ہو جاتے ہیں) آگے گوش قبول کی مدح و فضیلت کو بیان کرتے ہیں کہ جہاں گوش قبول ہوتا ہے وہ چشم بن جاتا ہے (یعنی علم الیقین سے جو بذریعے کان حاصل ہوتا ہے عین الیقین بنجاتا یعنی قبول ارشاد کاملین و طلب صادق سے مشاہدہ نصیب ہوتا ہے) اور جہاں سنگ ہوتا ہے وہ سنگ سے یشم بن جاتا ہے (یعنی بدولت قبول و طلب کے ناقص کامل بن جاتا ہے مستقبل کو چشم گشت ویشم گشت بوجہ تیقن ماضی سے تعبیر کیا۔ غرض گوش قبول ایسی چیز ہے۔ مگر چونکہ گوش قبول نہیں ہے یعنے کم ہے اور اعتبار غالب کا ہوتا ہے اور غالب کم فہم تھے اس لیے اظہار اسرار سے رک گئے۔ اور چونکہ گوش قبول کا یہ اثر کہ علم الیقین سے عین الیقین اور نقصان سے کمال حاصل ہو جاوے یہ بھی تاثیر قدرت حق ہے اس لیے پھر مضمون سابق ثنا کا تازہ ہو گیا۔ فرماتے ہیں کہ) کیمیا کی کیا حقیقت ہے وہ ذات پاک کیمیا ساز ہیں (اور اسی کیمیا سازی کا یہ اثر ہے کہ ناقص سے کامل بنا دیا) اور سیمیا کی کیا حقیقت وہ ذات پاک معجزہ بخش ہیں (چونکہ مضمون ثنا کا حالت بقا میں صادر ہوتا ہے، اور بقا بمقابلہ فنا کے ادنے درجے کی حالت ہے اس لیے فرماتے ہیں کہ) خود ثنا کرنا ترک ثنا ہے (یعنے ترک مقتضائے ثنا ہے کہ وہ فنا ہے جیسے آگے آتا ہے) کیونکہ یہ دلیل ہے ثنا کرنے والے کی ہستی کی اور ہستی خطا ہے، کیونکہ انکی ہستی خود ایسی ہے کہ اس کے روبرو اپنی ہستی کو فنا کر دینا چاہیے، اور ان کی ہستی کے ہوتے ہوئے اگر ہماری ہستی باقی رہے تو وہ کور و کبود ہے (کور ہونے کی دلیل تو یہ ہے کہ اگر وہ کور نہ ہوتی (اور چشم حقیقت بیں سے دیکھتی) اور اپنا نابود ہونا سمجھتی، تو اس کے سامنے مضمحل ہو جاتی، اور گرمیٔ خورشید (یعنے کمال ہستی حق) کو شناخت کرتی (جیسا وحدۃ الوجود کی تحقیق میں بیان کیا گیا ہے) اور کبود ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ جامۂ تعزیت پہن کر کبود نہ ہوتی (یعنے غم دنیا میں مبتلا نہ ہوتی) تو یخ کی طرح اس جانب یعنی دنیا میں کیوں جم جاتی؟ (غرض اس کا بقا، اس کی کوری اور کبودی کی علامت ہے۔ اور مقتضا ادائے حقوق صفات باری تعالیٰ یہ تھا کہ اس کے روبرو فنا ہو جاتا۔ حقیقی ثنا یہ تھی اس وقت ثنائے لسانی کہاں ہوتی؟ اس معنی کر ثنائے لسانی ترک ثنائے حالی ہے۔ اور جاننا چاہیے کہ اس بقا سے مراد بقاء قبل الفناء ہے تواضعاً اپنے لیے ظاہر میں اور دوسروں کے لیے باعتبار قصد کے مثل و مالی لا اعبد کے اس کا اثبات کر کے اس کو فنا سے ادنے ٹھہرا رہے ہیں۔ ورنہ بقاء بعد الفناء اس سے بدرجہا افضل ہے۔ جیسا کہ مقرر و مسلم ہے۔ اور اس وقت ثناء سید الثناء و افضل المحامد ہے۔

در بیان خسارت وزیر دریں مکر

ہمچو شہ ناداں و غافل بُد وزیر	پنجہ می زد با قدیم ناگزیر
ناگزیر جملگان حیّ قدیر	لایزال ولم یزل فرد و بصیر
باچناں قادر خدائے کز عدم	صد چو عالم ہست گرداند بدم
صد چو عالم در نظر پیدا کند	چونکہ حشمت رابخود بینا کند

باچناں بدل ست از قدیم باکہ یعنے بادشاہ کی طرح وزیر بھی جاہل اور غافل تھا کہ خدائے قدیم کیسا تھ جس سے کسی کو استغنا نہیں ہو سکتا مقابلہ کرتا تھا (مقابلہ یہی کہ اللہ تعالیٰ اس زمانے میں دین عیسوی کو قبول و شائع کرنیکا حکم فرماد یں اور وہ اس کو محو کرنیکی کوشش کرے) وہ ذات پاک سب ہی کیلئے ناگزیر ہیں کہ کسی کو ان سے استغنا ممکن نہیں اور زندہ ہیں قدرت والے ہیں ہمیشہ رہیں گے اور ہمیشہ سے ہیں اپنے کمالات میں یگانہ ہیں، بینا ہیں، وہ وزیر ایسے قدرت والے کے ساتھ مقابلہ کرتا تھا جن کی یہ قدرت ہے کہ جیسا کہ یہ عالم ہے ایسے ایسے سیکڑوں دم بھر میں عدم سے وجود میں لے آویں (یعنی اگر چاہیں تو پیدا کردیں تو عدم سے عدم حقیقی مراد ہوگا، یا یہ کہ ایسا کیا کرتے ہیں جیسا شعر آئندہ میں مذکور ہے تو عدم سے مراد عدم اضافی ہوگا، یعنے عدم عن النظر) اور ان کی قدرت میں کیا شبہ ہو سکتا ہے، وہ تو اسی عالم جیسے سیکڑوں عالم تمہاری نظر میں پیدا کرکے دکھلا دیتے ہیں جس وقت تمہاری آنکھ کو اپنی بینائی (معرفت) دیتے ہیں (یعنے جب حق تعلےٰ کی معرفت نصیب ہوتی ہے اور اس کی بدولت قلب پر عالم اَمر (غیب) سے علوم و احوال وارد وطاری ہوتے ہیں تو خود ان موجودات قلبیہ ومکشوفات باطنیہ کا سلسلہ اس قدر ممتد و دراز ہوتا ہے کہ یہ عالم خلق (ظاہری) ان کی وسعت وکثرت کے روبرو تنگ وتاریک معلوم ہوتا ہے اور اسوقت قدرت وعظمت الٰہیہ کا مشاہدہ بڑھتا ہے اور علم باطنی سے یہی مراد ہے جسکی وسعت اور اسکے مقابلے میں اس عالم ظاہری کی تنگی آگے بیان فرماتے ہیں۔

گر جہاں پیشت عظیم و بے تنے ست	پیش قدرت ذرۂ میداں کہ نیست
ایں جہاں خود حبس جانہائے شماست	ہیں روید آں سو کہ صحرائے خداست
ایں جہاں محدود و آں خود بیحد ست	نقش و صورت پیش آں معنی سد ست
صد ہزاراں نیزۂ فرعون را	در شکست از موسےٰ بایک عصا
صد ہزاراں طب جالینوس بود	پیش عیسےٰ و دمش افسوس بود
صد ہزاراں دفتر اشعار بود	پیش حرف اُمّیش آں عار بود

افسوس بمعنے تمسخر ولاغ (ان اشعار میں اول اس عالم کا قدرت کے آگے حقیر ہونا پھر عالم خلق (ظاہری) کی تنگی اور ضعف

اور عالم امر (باطنی) کی فراخی و قوت بیان فرماتے ہیں کہ (یہ عالم گو تمہارے روبرو عظیم و جسیم ہے مگر قدرت کے روبرو یہ سمجھ لو کہ ایک ذرہ بھی نہیں) اور بعض نسخوں میں بجائے پر تننے کے بے بنے ہے بن کہتے ہیں جڑ کو مراد انتہا چونکہ جڑ بھی درخت کی انتہا ہوتی ہے مطلب یہ کہ عظیم اور بے انتہا ہو کذا قال مرشدی کذا اور یہ عالم خود تمہاری ارواح کا محبس ہے (جیسا اس حدیث میں ہو اَلدُّنْیَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ[1] تم اس عالم کی طرف متوجہ ہو کہ وہ خدائی صحرا ہے (صحرا باعتبار فراخی کے کہا کہ محبس سے فراخ ہوتا ہے) یہ عالم تو محدود ہو اور وہ عالم غیر محدود ہو یہ نقش و صورت (عالم ظاہری کہ نقش و صورت سے بھرا ہے) اس عالم معنوی کے سامنے بمنزلہ دیوار و آڑ کے ہے (اس کی طرف متوجہ رہنا، اس کی طرف متوجہ ہونے کا مانع ہے یہ تو تنگی و فراخی کا ذکر ہو چکا۔ آگے ضعف و قوت کا بیان ہو کہ) فرعون (یعنی اسکے ساحرین) کے لاکھوں نیزوں (لاٹھیوں) کو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے جو ایک عصا لیے تھے شکست دیدی (کیونکہ ساحرین کے عصا میں اس عالم کا اثر تھا، اور عصائے موسوی میں اُس عالم کا اثر تھا۔ اس سے ضعف و قوت کا اندازہ ظاہر ہے) لاکھوں جالینوسی طب موجود تھیں، مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور ان کی پھونک کے سامنے ایک کھیل تھا، یا طب والوں کیلئے موجب تاسف تھی (کہ ہم اسکو چھوڑ کر اتنے روزوں ناحق طب یونانی میں مشغول رہے ۔پس طب یونانی میں اس عالم کے خواص طبائع تھے اور دم عیسیٰ میں اُس عالم کی برکات و تاثیرات تھیں) ہمارے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ مبارک میں اشعار جاہلیت کے لاکھوں دفتر تھے مگر حق تبارک و تعالیٰ اُمّی (پیغمبر پر نازل شدہ کے کلام اللہ) کے سامنے وہ سب جب ننگ کے تھے (کہ اس کلام کے سامنے ان اشعار کو زبان سے نکالتے ہوئے شرم آتی تھی سو اشعار میں اس عالم کی فصاحت و بلاغت تھی اور کلام اللہ میں اُس عالم کا اعجاز تھا) ف اہل کشف کو یہ بات مکشوف ہو گئی ہو کہ اللہ تعالیٰ نے بعضی مخلوقات ذی مادہ و ذی مقدار پیدا کی ہیں انکو مادیات کہتے ہیں تمام اجسام علویہ و سفلیہ ایسے ہی ہیں اور بعضی مخلوقات مادہ و مقدار سے مجرد پیدا کی ہیں ان کو مجردات کہتے ہیں (ارواح انسانیہ اور دیگر لطائف قلب و سر خفی و اخفیٰ) ایسے ہی ہیں، اور یہی مراد ہے صوفیہ کے اس قول سے کہ لطائف فوق العرش ہیں مادیات کو عالم خلق اور مجردات کو عالم امر کہتے ہیں اور متکلمین نے مجردات کا انکار کیا ہو مگر وہ انکار بلا دلیل ہے اور فلاسفہ گو اسکے قائل ہیں مگر انکی یہ گمراہی ہے کہ انکو قدیم کہتے ہیں اور عقول کے قائل ہیں اور عالم مثال جسکا ذکر پہلے آچکا ہے ان ہی دونوں عالم کے بین بین ہے یعنے غیر مادی ہونے میں عالم امر کے مشابہ ہے اور مقداری ہونے میں عالم خلق کے مشابہ ہے جیسے بعض حکماء کے نزدیک بعد مجرد کی حالت ہے چونکہ عالم امر میں مقدار نہیں اور حد و خواص مقدار سے ہیں اسلیے عالم امر غیر محدود ہوا۔ اور چونکہ اسمیں مادہ بھی نہیں لہٰذا زیادہ تر علت انفعال و ضعف

ف: تحقیقات عالم خلق و عالم امر ۱۲

[1] عن عبد اللہ بن عمرؓ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم الدنیا سجن المومن و سنتہ فاذا فارق الدنیا فارق السجن و السنۃ رواہ مسلم فی شرح السنۃ کذا فی المشکوٰۃ صفحہ ۴۴۸ ۱۲

کی یہی مانہ ہے اس لیے اس عالم کے موجودات میں قوت بھی زیادہ ہے مولانا کا کلام انہی دو امروں کی شرح ہے۔

باچنیں غالب خداوندے کسے	چوں نہ میرد گر نہ باشد او خسے
بس دل چوں کوہ را انگیخت او	مرغ زیرک با دو پا آویخت او
فہم و خاطر تیز کردن نیست راہ	جز شکستہ می نگیرد فضل شاہ

(اللہ تعالیٰ کی قدرت و غلبہ کا بیان کرکے پستی شکستگی و عجز و انکسار کی ترغیب دیتے ہیں کیونکہ کسی کو غالب سمجھنے کے لوازم میں سے ہے اپنے کو مغلوب سمجھنا اور عاجزی سے پیش آنا فرماتے ہیں کہ ایسے خداوند غالب کے روبرو کوئی شخص کیوں نہ مرجاوے گا (یعنی پستی و شکستگی کیوں نہ اختیار کریگا) اگر وہ کمینہ نہو گا (یعنی اگر وہ شقی نہ ہوگا تو ضرور عجز و فنا کو اختیار کریگا) انکی ایسی قدرت ہے کہ بہت سے ایسے دلوں کو جو استقلال و استقامت میں مثل پہاڑ کے تھے (جیسے بلعم و برصیصا) انکی جگہ سے اکھاڑ دیا اور سب استقلال خاک میں مل گیا، اور مبتلائے معصیت و کفر ہو گئے) اور مرغ زیرک کو دونوں پاؤں سے لٹکا دیا (مرغ زیرک سے مراد طوطی ہو جب اس کا شکار کرنا چاہتے ہیں، ایک مجوف نلکی میں ڈورا آر پار نکال کر اسکے دونوں سرے درخت میں باندھ دیتے ہیں۔ جب طوطی اس نلکی پر آکر بیٹھتا ہے تو وہ نلکی گھومتی ہے اور طوطی گرنیکے خوف سے دونوں پنجوں سے اس نلکی کو مضبوط پکڑ لیتا ہے اور لٹک جاتا ہے صیاد آکر پکڑ لیتا ہے۔ یہاں ابلیس یا فلسفی کو مرغ زیرک سے تشبیہ دی جو نص کے مقابلے میں قیاس فاسد سے استدلال کرتے ہیں اور قیاس کے دونوں مقدمونکی بدولت ضلالت و جہالت میں لٹکتے رہتے ہیں جیسے وہ مرغ دونوں پاؤں سے لٹک جاتا ہے) پس مصرعہ اول میں قوتِ عملیہ کو مغلوب کر دینے کی طرف اشارہ ہے اور مصرعہ ثانی میں قوتِ علمیہ کو معطل کر دینے کی طرف جب قوتِ عملیہ و علمیہ کا ناکافی ہونا ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا کہ فہم و خاطر تیز کرنا یہ حق تک پہنچنے کی راہ نہیں ہے بلکہ شکستگی کی ضرورت ہے۔ بجز شکستہ لوگوں کے فضل خداوندی کسی کو قبول نہیں کرتا چنانچہ حدیث میں ہے اَنَا عِنْدَ الْمُنْکَسِرَۃِ قُلُوْبُھُمْ اس کے یہ معنی نہیں کہ علم و عمل بیکار ہے بلکہ تنبیہ ہے اس پر کہ علم و عمل حاصل کرکے اس پر اعتماد و غرور نہ کرے حق تعالیٰ کی قدرت و تصرف کے سامنے کوئی تدبیر نہیں چلتی، البتہ علم و عمل کو فرض سمجھ کر اس میں کوشش کرے، نظر رکھے محض خداوندی فضل پر اور ہمیشہ عجز و زاری و خوف کو اپنا شعار رکھے کیا خوب کہا ہے ؎

تکیہ بر تقویٰ و دانش در طریقت کافریست		راہ رو گر صد ہنر دارد توکل بایدش

اے بسا گنج آگنان گنج کاؤ	کاں خیال اندیش را شد ریش گاؤ
گاؤ کہ بود تا تو ریش او شوی	خاک چہ بود تا حشیش او شوی
زر و نقرہ چیست تا مفتوں شوی	چیست صورت تا چنیں مجنوں شوی

ایں سرا و باغ تو زندانِ تست	**ملک و مالِ تو بلائے جانِ تست**

گنج آگناں، پُر کنندگان گنج، گنج گاؤ بکاف فارسی اول و کاف تازی دوم یا کاف تازی ہر دو ضم اول تفحص و تجسس گنج و بکاف فارسی ہر دو نام خزانہ از گنجہائے جمشید کہ در زمان بہرام ظاہر شدہ و وجہ تسمیہ آں کہ در صورت گاؤ ہا و نیز دیگر وحوش و طیور از طلا و جواہر ساختہ بودند ریش گاؤ در محاورہ احمق و مسخرہ و خادم و کوتہ اندیش را گویند حشیش گیاہ اوپر مصرع مرغ زیرک الخ میں عقل فلسفی کی مذمت بیان کی تھی، اب انکی مذمت کرتے ہیں جو انبیاء و اولیاء کی پیروی چھوڑ کر ان فلاسفہ کے متبع بنجاتے ہیں اور چونکہ سبب اس اتباع کا حرص دُنیا ہوتی ہے کہ فلاسفہ اسکی ترغیب دیتے ہیں اسکی تدبیریں بتلاتے ہیں بخلاف حضرات انبیاء و اولیاء کے کہ اس سے نفرت دلاتے ہیں اسلئے طالبان دُنیا ائمۂ دُنیا کی طرف زیادہ جاتے ہیں جیسا ہم لوگ اپنے زمانے میں مشاہدہ کر رہے ہیں اس لیے دنیا و حرص دنیا کی مذمت بھی فرماتے ہیں پس ارشاد فرماتے ہیں کہ بہت سے خزانہ بھرنے والے جو اس کی جستجو میں لگے رہتے ہیں یا یہ ترجمہ کرو کہ بہت سے خزانہ بھرنے والے کہ وہ خزانہ گنج گاؤ ہے یعنی اس کی مثل ہے مراد یہ کہ بہت سے طالبانِ دنیا اس خیال اندیش کے (یعنے اس شخص کے جو اپنے خیال و فکر کو اتباع ہوا میں صرف کرتا ہے جسکا اوپر ذکر بسنام مُرغ زیرک الخ) مسخر و مطیع ہو جاتے ہیں حالانکہ وہ خیال اندیش جو حماقت میں خود مثل گاؤ کے ہے کیا حقیقت رکھتا ہے کہ تم اسکی ریش ہوتے ہو (یعنے اسکے ریش گاؤ و مسخر کیوں بنتے ہو وہ اس قابل نہیں) اور خاک (دنیا) کیا چیز ہے؟ کہ اس کی گیاہ (جو اسکے چہیتے چہیتے بھیلتی ہی) بنتے ہو (مراد یہ کہ اس سے دلچسپی رکھتے ہو آگے اسکی شرح فرماتے ہیں کہ) زر و نقرہ کیا چیز ہے کہ ان کے مفتون ہوتے ہو اور یہ عالم صورت (دنیا) کیا چیز ہے کہ اس پر ایسے مجنوں بنے جاتے ہو، یہ تیرا گھر تیرا باغ سب تیرا زنداں ہے (کہ فی الحال اس کی محبت میں گرفتار و پریشان ہو رہا ہے) اور یہ سب ملک و مال تیری جان کا وبال ہے (کہ مآلِ کار میں اس کی عقوبت بھگتے گا زنداں ہونا ابھی اور برگزیدہ چکا ہے الدُّنیا سِجنُ المؤمِنِ

آں جماعت را کہ ایزد مسخ کرد	آیت تصویرِ شاں را نسخ کرد
چوں زنے از کار بد شد روئے زرد	مسخ کرد او را خدا و زہرہ کرد
عورتے را زہرہ کردن مسخ بود	آب و گل گشتن نہ مسخ ست اے عنود
روح می بردت سوئے چرخ بریں	سُوئے آب و گل شدی در اسفلیں
پس تو خود را مسخ کردی زیں سفول	زاں وجودے کہ بد آں رشک عقول
پس بداں کیں مسخ کردن چوں بود	پیشِ آں مسخ ایں بغایت دوں بود

عنود، سرکش، سفول، بپستی رفتن، عقول، مراد ملائکہ، دون، ادنیٰ، ان اشعار میں تنفیر ہی حرص دُنیا و طلب لذات سے خلاصہ یہ کہ جن لوگوں کو اللہ تعالےٰ نے مسخ کر دیا ہے اور انکے مسخ ہونے کی صورت حال کی آیت لکھ دی ہے

یعنی قرآن مجید میں اس کا ذکر ہے (جن میں سے ایک عورت بھی ہے کہ جب بُرا کام کرکے زرد رو ہوگئی تو خدا تعالیٰ نے اس کو مسخ کرکے زہرہ ستارہ بنا دیا جب عورت کو زہرہ بنا دینا مسخ ہے تو آب گل ہو جانا یعنی طبیعت جسمانیہ کا فطرت روحانیہ پر غالب ہو جانا، کیا مسخ نہ کہا جاوے گا، عنود کرکے اسلیے خطاب کیا کہ اس آب وگل ہونے کو مسخ کہنے سے انکار کرنا عناد ہے مطلب یہ کہ زہرہ تو پھر بھی ایک نورانی اسم ہی گو حقیقت انسانیہ سے کم ہے، مگر آب وگل تو محض ظلمانی و مکدر چیز ہے۔ جب زہرہ بننے کو مسخ کہا جاتا ہی، تو آب گل ہو جانیکے کیوں نہ مسخ کہا جاوے گا) آگے اس کے مسخ کی شرح ہے کہ روح تو تم کو چرخ بریں (قرب الٰہی) کی طرف لیجانا چاہتی تھی (کہ ذکراللہ سے وصول الی اللہ حاصل کرے) مگر آب وگل (غلبۂ مقتضیات نفسانیہ طبعیہ) کی طرف متوجہ ہو کر اسفلین (بعد عن اللہ) میں جا گرے پس تم نے اس پستی کی طرف جانے کے سبب اپنے کو مسخ کر دیا اور ایسے وجود (غلبہ احکام روحانی محبت ومعرفت) کو چھوڑ بیٹھے کہ وہ رشک ملائکہ تھا (اس کے بعد غور کرو کہ یہ مسخ کیا ہے واقع میں یہ مسخ اس مسخ زہرہ سے نہایت ادنیٰ درجہ ہے۔ ف۔ عقول فلاسفہ کے نزدیک ان مجردات کا نام ہی جو ازلی ابدی ہیں، اور یہی اس کے حقیقی معنی سمجھے جاتے ہیں۔ چونکہ اہل حق کے نزدیک انکا وجود باطل ہی اسلیے یہاں مجازاً ملائکہ مراد لیے گئے ہیں، اور وہ مجرد نہیں بلکہ مادی ہیں، البتہ مادہ ان کا لطیف ہے۔ اور رشک عقول کہنے میں اشارہ ہے کہ جس شخص کے احکام طبیعت شہوت وغضب وغفلت ومعصیت پر احکام روحانی محبت ومعرفت وذکر وطاعت غالب ہوں کہ مقتضیات طبع کا ظہور نہ ہونے دیں ایسا شخص بعض ملائکہ سے افضل ہی گو یہ فضیلت جزئی خاص اسی وجہ سے ہو کہ ملائکہ میں دواعی معصیت کے بالکل نہیں ہیں تو معصیت نہ ہونا عجیب نہیں اور اس بشر سے باوجود دواعی کے معصیت نہ ہونا عجیب اور دلیل ہمت وخشیت کی ہے تفصیل اس کی کتب کلام میں موجود ہی اور زہرہ کے قصے میں بعض محققین نے کچھ اشکالات عقلی ونقلی نکال کر انکار کیا ہے اور بعض نے تاویل کرکے درست کیا ہے چنانچہ تفسیر عزیزی میں بسط سے لکھا ہے کہ اگر یہ قصہ غلط بھی ہو تو مولانا کے مدعا میں مخل نہیں کیونکہ یہ قصہ اس مدعا کی دلیل نہیں بلکہ تمثیل ہے اور مثال کے صحیح نہ ہونے سے استدلال میں فرق نہیں پڑتا جو مدعا ہے اس میں کلام نہیں ہو سکتا کہ غلبۂ روح سے غلبۂ نفس کا ہونا حالت کا تنزل ہے۔

اسپ ہمت سوئے آخر تاختی
آدم مسجود را نشناختی

آخر آدم زادۂ اے ناخلف
چند پنداری تو پستی را شرف

چند گوئی من بگیرم عالمے
ایں جہاں را پر کنم از خود ہمے

یعنی تو نے اسپ ہمت کو آخور (لذات نفسانیہ) کی طرف دوڑا رکھا ہے (کہ شب وروز اسکی تحصیل میں مصروف ہے) اور آدم علیہ السلام کو جو مسجود ملائک تھے نہ پہچانا اے ناخلف آخر تو ان کا ہی بیٹا ہے

(پھر اپنی قدر و منزلت تحصیل دنیا میں کیوں برباد کر دی) کہاں تک پستی کو بزرگی و ترقی سمجھتا رہے گا، یہ بات کہاں تک کہتا رہے گا کہ میں دنیا بھر پر قبضہ کر لوں اور تمام جہان کو اپنے ہی (سامان و سامان و خدم و حشم و حکومت و جاہ) سے بھر دوں (مقصود اس استفہام پنداری و چند گوئی سے ترغیب ہے اس کے ترک کی اسلئے اس ترغیب سے ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر آپ کے مشورے کے موافق آئندہ کے لئے ان حجابات مذکورہ دنیوی علوم یعنی فلسفہ و عقل معاش اور دنیوی اعمال یعنی تحصیل دنیا و لذات دنیا و ہوس مال و جاہ کو ترک بھی کر دیا جائے تو اس وقت تک زمانۂ گزشتہ کے جو معاصی و تعلقات غیر اللہ و خیالات فاسدہ و اخلاق ذمیمہ قلب میں مجتمع ہو گئے ہیں ان کا ازالہ کس طرح ہو سکتا ہے اور اس ترک سے جو جسم کو تعب اور ویرانی ہوگی وہ علاوہ اس کا جواب دیتے ہیں۔

گر جہاں پر برف گردد سربسر — تاب خور بگدازدش در یک نظر
وزر رہا، وزر چوں او صد ہزار — نیست گرداند خدا از یک شرار
عین آں تخئیل را حکمت کند — عین آں زہر آب را شربت کند
آں گماں انگیز را سازد یقیں — مہرہا رویاند از اسباب کیں
پرورد در آتش ابراہیم را — ایمنی روح سازد بیم را
در خرابی گنجہا پنہاں کند — خار را گل جسمہا را جاں کند

(وزر، بار، تقریر جواب یہ ہے کہ تم کو جو معاصی گزشتہ کا خیال ہے تو ان کی مثال عنایت حق کے روبرو برف کی سی سمجھو۔ آفتاب کے سامنے اگر تمام عالم بھی برف سے پُر ہو جاوے مگر آفتاب کی تابش اس کو ایک نظر (محاذات) سے پگھلا دیتی ہے۔ اسی طرح تمہارے معاصی گو کتنے ہی ہوں مگر حق تعالیٰ کی نظر عنایت سے (جو کہ توبہ صادقہ پر متوجہ ہو جاتی ہے) سب نیست و نابود ہو جاویں گے)۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ شعر شعر سابق کا تتمہ ہو کہ اگر فرض کیا جاوے کہ تمام عالم تمہارے سامان و تدبیرات سے پُر ہو جاوے تو تمہاری تدبیر برف جیسی ہے اور تقدیر جیسے آفتاب، اگر تقدیر مساعد نہ ہوگی تمہاری سب تدابیر تحصیل دنیا کی لاشئے ہو جاوینگی اور شبہات کا جواب دوسرے شعر وزر رالخ سے شروع ہوا۔ اور وزر کے عموم میں معاصی کو بھی داخل کر لیا جاوے ہکذا فسّر بالتفسیرین مرشدی اور تعلقات غیر اللہ کی جو تم کو فکر ہے تو اس کی مثال تعلق و محبت الٰہی کی نسبت ایسی سمجھو جیسے کسی بار ہیزم وغیرہ کی نسبت ہے چنگاری کے ساتھ جس قدر اس شخص (تائب) کا بار (تعلقات) ہے بلکہ اس جیسے لاکھوں آدمیوں کا بار تعلقات بھی) جس سے قلب پر سخت گرانی و ثقل مشاہدہ ہوتا ہے۔ ان کو اللہ تعالےٰ ایک شعلۂ عشق حقیقی سے نیست و فنا کر دیں گے۔ (چنانچہ واقعی عشق حق میں یہی اثر ہے کہ عمر بھر کے تعلقات غیر اللہ کا نام و نشان بھی نہیں رہتا) اور خیالات فاسدہ کا جو تم کو اندیشہ ہے تو اس میں جناب باریتعالےٰ کی

کارسازی ہے کہ ان تخیلات فاسدہ کو عین حکمت (علم نافع) کر دیتے ہیں (خیالات فاسدہ و علوم ضارہ کے حکمت نافعہ بن جانے کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ یہ شخص شر و ضلالت سے خوب واقف ہو جاتا ہے اس لیے کسی کے دھوکے میں نہیں آسکتا۔ جیسا کہا گیا ہے۔ ؎ عرفت الشر لا للشر لکن لتوقیہ ومن لا یعرف الشر من الخیر یقع فیہ دوسرے اس شخص کو چونکہ قوت استدلال و قوت نظریہ حاصل ہے پہلے اسکو عادی باطلہ و مطالب فاسدہ میں صرف کرتا تھا، اب اسی قوت کو نتائج صحیحہ و علوم حقہ میں صرف کریگا جس سے اوروں کو بھی ہدایت اور بصیرت کی توقع ہے۔ حدیث[۱] میں ہے خیارھم فی الجاھلیۃ خیارھم فی الاسلام اذا فقھوا فی الدین۔ تیسرے یہ شخص علوم باطلہ و علوم حقہ میں موازنہ کرکے دیکھ سکتا ہے۔ جس سے علوم حقہ کی قدر و منزلت اسکی نظر میں بڑھ جاتی ہے۔ چوتھے ان علوم باطلہ کو رد خوب کر سکتا ہے۔ پانچویں ان علوم باطلہ سے اور تدبیرات دنیا سے خوب سیر ہو چکا ہے۔ اس لیے اس کی طرف میلان و اشتیاق کبھی نہیں ہوتا۔ چھٹے اپنے نفس کو اور دوسروں کو بعض امور نقلیہ کو بعض امور عقلیہ پر قیاس کرکے تسلی دے سکتا ہے۔ مثلاً مستبعدات مسلمہ عند الحکماء کو پیش کرکے کہہ سکتا ہو کہ جیسے یہ امور واقعیہ عقل عوام میں نہیں آتے اسی طرح اسرار و احکام الٰہی بھی اگر قیاس میں نہ آویں تو انکار کرنا ان کا جہل ہے اور ان تخیلات میں سے جو خاص قسم وساوس و خطرات کی ہے اس میں قلب کے تقلبات کا مشاہدہ کرتا ہے اور انکے دفع میں مجاہدہ کرتا ہے اور پھر اس میں خالق و مقلب القلوب کے صنع عجیب کا معائنہ کرتا ہے، تو وہ خطرات اسکے لیے مرآۃ جمالی و کمال حضرت حق ہو جاتے ہیں اور وساوس فاسدہ کے ہجوم کا ایک علاج یہ بھی ہے یہ جواب ہوا علوم مذمومہ کے متعلق، اور اخلاق ذمیمہ کی طرف جو تم کو تردد ہے تو وہ غایت سے غایت زہرآب کی مثال ہے کہ جس طرح وہ مہلک جسم ہے اخلاق ذمیمہ مہلک روح ہیں اور نیز زہر سے دوسروں کو ضرر پہنچتا ہے اسی طرح اخلاق ذمیمہ سے دوسروں کو گزند پہونچتا ہے مگر ان کی ایسی قدرت ہے کہ وہ چاہیں تو زہر کو شربت کر دیں اسی طرح سالک کے لیے ریاضت کی بدولت اخلاق ذمیمہ کو اخلاق حمیدہ کر دیتے ہیں جس کی توجیہ ابھی آتی ہے۔

اب اگلے شعر کے ایک مصرعہ میں تخئیل کا حکمت ہونا اور دوسرے میں اخلاق ذمیمہ کا حمیدہ ہونا بیان فرماتے ہیں کہ ان کی قدرت ایسی ہے کہ وہ جو اس میں قوت قیاسیہ تھی جس سے طرح طرح کے شبہات ضلالت ظنون جہالت پیدا ہوتے ہیں اس کو اب علوم حقہ یقینیہ کا مورث موجب بنا دیتے ہیں جیسا عنقریب بیان کیا گیا ہے اور وہ جو اس میں اسباب کیں جمع تھے یعنی اخلاق ذمیمہ جس کے سبب سے اللہ تعالیٰ سے بعد و عداوت یا بندوں کے ساتھ کینہ و حسد پیدا ہوتا ہے اب ان ہی اسباب سے محبت و قرب پیدا کر دیتے ہیں یعنی اسباب بعد کو اسباب قرب کر دیتے ہیں (اس میں توجیہ موعود ہے اخلاق ذمیمہ کو اخلاق حمیدہ بنا دینے کی)۔

---

[۱] عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال تجدون الناس معادن خیارھم فی الجاھلیۃ خیارھم فی الاسلام اذا فقھوا اخرجہ مسلم صفحہ ۳۰ جلد دوم ۱۲

ف حقیقت تہذیب اخلاق ۱۲

ف تفصیل اس کی یہ ہے کہ ریاضت سے اخلاق ذمیمہ کے اصول کا ازالہ نہیں ہوتا بلکہ انکی تہذیب ہو جاتی ہے جسکا حاصل یہ ہے کہ ان اصول کے آثار کا امالہ ہو جاتا ہے یعنے ان اخلاق کا مصرف بدل جاتا ہے مثلاً کسی شخص میں منجملہ اخلاقِ رذیلہ کے بخل اور غضب موجود ہو تو ریاضت سے اس کی جڑ نہیں جاتی کہ غضب و بخل ہی نہ رہے، بلکہ تہذیب اس طرح ہو جاتی ہے کہ پہلے مواقع خیر میں بخل کرتا تھا اور بندگانِ نیک پر غصہ کرتا تھا اب نامشروع جگہ بخل کرے گا۔ اور مبغوضانِ الٰہی، اور اپنے نفس پر غصہ کریگا۔ تو اسباب بُعد اس طرح اسبابِ قرب بن گئے۔ ہٰذا قال مرشدیؒ اور اس سے اس اختلاف کا بھی فیصلہ ہو گیا کہ ریاضت سے تبدیلِ اخلاق ہو سکتی ہے یا نہیں؟ اس سے معلوم ہو گیا کہ تبدیلِ اصول تو نہیں ہو سکتی، حدیث[1] میں آیا ہے اِذَا سَمِعْتُمْ بِرَجُلٍ زَالَ عَنْ جِبِلَّتِہٖ فَلَا تُصَدِّقُوْہُ۔ اور تبدیلِ آثار و مصارف ہو سکتی ہے اسلیے حکم ہے مجاہدہ و ریاضت کا، آگے مثال ہے اس تبدیلِ مذکور کی، انکی یہ شان ہے کہ آگ میں ابراہیم علیہ السلام کی پرورش کرتے ہیں (یعنی حیات باقی رکھتے ہیں کہ حقیقت پرورش کی یہی ہے) اور جو چیز روح کیلئے موجب خوف ہے یعنی آگ، اسکو باعث امن و اطمینان کر دیتے ہیں (پس جس طرح آگ میں اتنی بڑی تبدیلی کر دی اسی طرح اوصافِ ذمیمہ میں کر دیتے ہیں)، باقی رہا جسم کے تعب و ویرانی سے جو گھبراتے ہو تو اس خرابی کی ایسی مثال ہے جیسے خرابہ کے اندر خزانہ ہوتا ہے اسیطرح خرابیٔ جسمانی باعث آبادانی روح کی ہو جاتی ہے، اور وہ خارِ تعب کو گل راحت بنا دیتے ہیں (یعنے یہ تعب راحت کا سبب ہوتا ہے، اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا) اور اجسام کو ارواح کر دیتے ہیں (یعنی خود جسم کا بھی ضرر واقع میں نہیں ہوتا)، اس کے اوصافِ طبعیہ شہوت و غضب جس سے کلفت و پریشانی بھی ہوتی ہے اوصافِ روحانیہ حلم و کرم علو ہمت و استغنار سے بدل جاتے ہیں جس سے بدنی راحت میسر ہوتی ہے۔ یہی معنے ہیں "جسمہا را جاں کنند" کے)

از سبب سوزیش من سودائیم در سبب سازیش سرگرداں شدیم	وز خیالاتش چو سوفسطائیم وز سبب سوزیش ہم حیراں شدیم

(سوفسطائی، ایک فرقہ ہے جو حقائق اشیار کے ثبوت کا منکر ہے، کہتا ہے کہ یہ سب عالم خیال و وہم محض ہے) اس سے اوپر بعض تبدیلات خلاف توقع و خلاف قیاس کا ذکر تھا کہ بعضے اسباب کو بعض مسببات سے ارتباط و تعلق نہیں معلوم ہوتا مثلاً جہل کا باعث علم بن جانا، اخلاقِ ذمیمہ کا موجب آثار حمیدہ بن جانا، یا محسوسات میں آگ کا موجب سلامت بن جانا

مولانا اسی مضمون پر حیرت ظاہر فرماتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی سبب سوزی سے میں سودائی اور حیران ہوں اور اس سبب سوزی کے خیالات سے میری حالت سوفسطائی کی سی ہے (کہ جس طرح وہ حقائق اشیار کا انکار کرتا ہے میرے خیال میں بھی تاثیراتِ اسباب کا انکار پیدا ہوتا ہے مگر اتنا فرق ہے کہ

[1] عن ابی الدرداء قال بینما نحن عند رسول اللہ صلعم قال اذا سمعتم برجل زال عن مکانہ فصدقوہ واذا سمعتم برجل تغیر خلقہ فلا تصدقوا بہ فانہ یصیر الی ما جبل علیہ رواہ احمد کذا فی المشکوٰۃ ۱۲

وہ تو مطلقاً انکار کرتا ہے اور یہ اسکے استقلال کا انکار کرتے ہیں (اسی لئے لفظ تشبیہ بڑھایا گیا انکی سبب سازی میں ہم سرگرداں ہورہے ہیں اور ان کی سبب سوزی میں بھی حیران ہورہے ہیں (ایک ہی اثر کو سبب سوزی و سبب سازی سے تعبیر فرمایا ہے، سبب سوزی تو اس لئے کہا کہ اس سبب میں بظاہر صلاحیت معلوم نہیں ہوتی کہ مسبب خلاف قیاس کا سبب بنجاوے جیسے مثلاً مذکور میں ظاہر ہے تو گویا سبب کو سوختہ کردیا اور ایسا ہی ہوگیا، جیسے بلا سبب اس سبب کو پیدا کردیا ہو اور سبب سازی اس لیے کہا کہ آخر تو اللہ تعالیٰ نے اس کو سبب بنا ہی دیا ہے گو خلاف قیاس ہی۔ ف۔ تقریر تشبیہ بہ سوفسطائی سے یہ بھی معلوم ہوا کہ بعض صوفیہ کے کلام میں جو عالم کا اوہام و خیلات ہونا مذکور ہے۔ مراد اس سے ثبوت و تحقیق کی نفی نہیں ہے ورنہ یہ عین سوفسطائیت ہے۔ پھر تشبیہ غلط ہوگی بلکہ مقصود نفی استقلال بالوجود کی ہے جیسا کہ تقریر وحدت الوجود میں گزر چکا ہے۔ فقط۔

برانگیختن وزیر مکرِ دیگر را و راضلال قوم عیسےٰ علیہ السلام

چوں وزیر ماکرو بد اعتقاد	دینِ عیسےٰ را بدل کرد از فساد
مکرِ دیگر آں وزیر از خود بہ بست	وعظ را بگذاشت در خلوت نشست
در مریداں در فگند از شوق سوز	بود در خلوت چہل پنجاہ روز
خلق دیوانہ شدند از شوقِ او	از فرقِ حال وقال و ذوقِ او
لابہ و زاری ہمی کردند و او	از ریاضت گشتہ در خلوت دوتو
گفتہ ایشاں بے تو مانیست نور	بے عصاکش چوں بود احوالِ کور
از سرِ اکرام و از بہرِ خدا	بیش ازیں ما را مدار از خود جدا
ما چو طفلانیم و ما را دایہ تو	بر سرِ ما گستراں آں سایہ تو

یعنے جب وہ مکار بد اعتقاد وزیر دین عیسوی کو برائے فساد بدل چکا تو اس نے ایک اور نیا مکر گانٹھا کہ وعظ کو چھوڑ کر خلوت میں بیٹھ رہا، اور تمام مریدوں میں سوز و اشتیاق پھیلا دیا۔ چالیس پچاس روز تک اسی حالت خلوت میں گزار دیے تمام خلقت اس کے شوق سے اور اس کے حال وقال و ذوق کی مفارقت سے دیوانہ ہوئی، پس تمام لوگ خوشامد و زاری کررہے تھے اور وہ وزیر ریاضت کرکے خلوت میں دوہرا ہوگیا تھا۔ (یعنے باہر نہ نکلتا تھا) وہ لوگ بولے کہ ہم کو بدون آپکے نور (ہدایت) نہیں مل سکتا، بھلا عصاکش نہ رہے تو نابینا کا کیا حال ہوگا؟ اپنے اکرام و بزرگی کا صدقہ اور اللہ کے واسطے اس سے زیادہ ہم کو اپنے سے علیحدہ مت رہنے دو، ہماری مثال تو لڑکوں کی سی ہے اور آپ ہمارے لیے مثل دایہ کے ہیں کہ ہمارے سروں پر اپنے سایۂ عنایت کو گستردہ رکھو۔

ف تقریر مریدین کے ضمن میں اشارہ اس طرف بھی ہے کہ مرید کو پیر سے قبل از تکمیل بلا ضرورت شدید علیحدگی نہ چاہیئے بلکہ اسکی

صحبت وخدمت کو غنیمت سمجھنا چاہیے اسلئے شیخ کو دایہ سے اور طالب کو طفل سے تشبیہ دی کہ قبل تربیت طفل دایہ سے جدا نہیں کیا جاتا،

گفت جانم از محباں دور نیست ۔۔۔ لیک بیروں آمدن دستور نیست

وزیر نے جواب دیا کہ گو میرا جسم بظاہر بعید ہے مگر میری جان اہل محبت سے دور نہیں، یعنی جان اور باطن کے اعتبار سے میں تم سے قریب ہوں لیکن باہر نکلنے کی اجازت نہیں (اللہ تعالیٰ کی یا عیسٰے علیہ السلام کی)، ف اس میں مولانا نے اشارہ کیا ہو کہ اگر پیر سے محبت کامل ہو تو ظاہری دوری مانع فیض نہیں۔ حدیثؔ اَلْمَرْءُ مَعَ مَنْ اَحَبَّ اسکی مؤید ہی یہی محبت معیت روحانی ہے، مگر یہ اس شخص کیلیے ہے جسکو تعلیم کی حاجت نہ رہی ہو، صرف تقویت نسبت میں مشغول ہو ورنہ بدون قرب جسمانی کے کام نہیں چلتا، البتہ ثواب و برکت ضرور ہے، اس مضمون کو بعض صوفیہ ان الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں کہ باطن پیر ہر جگہ ہے جسکے معنے سمجھنے میں عوام الناس غلطی کرتے ہیں کہ پیر نعوذ باللہ ہر جگہ حاضر و ناظر ہے۔ سو یہ یقیناً غلط، اور خلاف واقع ہے گو بطور خرق عادت و کرامت کے گاہے ایسا بھی واقع ہوا ہی مگر یہ امر نہ مستمر ہے اور نہ ضروری ہو کہ جب پیر کی شکل نظر آوے تو وہ سچ مچ پیر ہی ہو، بعض اوقات کوئی فرشتہ وغیرہ اس شکل میں نظر آجاتا ہے۔ بلکہ معنی اس جملہ کے یہ ہیں کہ باطن اصطلاح میں اس اسم الٰہی کو کہتے ہیں جسکا کسی مخلوق میں ظہور ہو۔ (ظہور کے معنی مسئلہ ظاہر و مظہر میں بیان ہو چکے ہیں پس شیخ کامل میں اسم ہادی کا فیض ظاہر ہے سو باطن شیخ سے مراد اسم ہادی ہوا چونکہ وہ حق تعالیٰ کی صفت ہے تو مکان و زمان سے منزہ ہے اور اسکا نور و فیض عام اور محیط ہوا اس اعتبار سے کہہ دیا جاتا ہے کہ باطن شیخ ہر جگہ ہے جس کا حاصل یہ ہوا کہ صفت ہادی کا فیض کسی زمان و مکان کے ساتھ خاص نہیں اور چونکہ قابلیت اس فیض حاصل کرنے کی شیخ کی صحبت و تعلیم سے نصیب ہوتی ہے اس لئے باطن کو شیخ کی طرف بادنیٰ ملابست مضاف کر دیتے ہیں۔ کذا قال مرشدی رح۔

ف تعلیم امراء بودن باطن شیخ باطالب در مسافات بعیدہ ۱۲

آں امیراں در شفاعت آمدند ۔۔۔ واں مریداں در ضراعت آمدند
کایں چہ بدبختیست ما را اے کریم ۔۔۔ از دل و دیں ماندہ بالے تو یتیم
تو بہانہ می کنی و ما ز درد ۔۔۔ می زنیم از سوز دل دمہائے سرد
ما بہ گفتار خوشت خو کردہ ایم ۔۔۔ ما ز شیر حکمت تو خوردہ ایم
اللہ اللہ ایں جفا با ما مکن ۔۔۔ لطف کن امروز را فردا مکن
می دہد دل مر ترا کیں بیدلاں ۔۔۔ بے تو گردند آخر از بیحاصلاں
جملہ در خشکی چو ماہی می طپند ۔۔۔ آب را بکشا ز جو بردار بند
اے کہ چوں تو در زمانہ نیست کس ۔۔۔ اللہ اللہ خلق را فریاد رس

لہ عن انس ان رجلا قال یا رسول اللہ متی الساعۃ قال ویلک وما اعددت لہا قال ما اعددت لہا الا انی احب اللہ ورسولہ قال انت مع من احببت الخ متفق علیہ کذا فی المشکوٰۃ صفحہ ۴۲۶-۱۲

دل آمادن، گوارا شدن و اجازت دادن مطلب یہ کہ ان بارہ امیروں نے سفارش شروع کی اور عام مریدوں نے تضرع شروع کیا، ہماری کیسی بدقسمتی کی بات ہے کہ بدون آپکی معیت کے ہم دل اور دین دونوں سے رہ جاویں گے (یعنے دل کی راحت اور دین کی ہدایت دونوں برباد ہو جاویں) آپ بہانہ کر رہے ہیں اور ہم درد کی وجہ سے سوز دل سے آہِ سرد لگا رہے ہیں، کیونکہ ہم کو آپکے کلام سُننے کی عادت پڑ گئی ہے آپ کے شیرِ علم کی غذا کھا چکے ہیں، خدا کے واسطے اتنی سنگدلی تو ہم سے مت کرو بلکہ ہمارے حال پر مہربانی کرو اور امروز فردا مت کرو (یعنے ٹالومٹ) کیا تم کو یہ بات گوارا ہے کہ یہ بیدل لوگ بدون تمہارے محض بے حاصل رہ جاویں یہ سب مضامین گستاخانہ جوش عشق میں خلاف ادب نہیں سمجھے جاتے سب کے سب اس طرح بے قرار ہیں جیسے خشکی میں ماہی، اب (فیض کو) کھول دیجئے اور نہر (علم) سے بند خاموشی اُٹھا دیجئے آپکے برابر دنیا میں کوئی شخص نہیں خدا کیلئے خلق کی فریادرسی کیجئے ف[1] شعر اخیر میں اشارہ ہی کہ اپنے شیخ کو سب سے افضل جاننا چاہیے۔ اس کی تفسیر یہ ہے کہ یوں اعتقاد کرے اور یقین کے ساتھ سمجھے کہ زندہ بزرگوں میں میری تلاش و جستجو سے اس سے زیادہ مجھ کو نفع پہونچانے والا ملنے کی امید نہیں۔ کذا قال مرشد نحو اس تفسیر سے سب اشکالات مرتفع ہو گئے۔ پس نہ یہ لازم آیا کہ اولیائے سابقین سے اسکو افضل سمجھے نہ یہ سمجھے کہ معاصرین میں عند اللہ اس سے کوئی افضل نہیں کیونکہ یہ دونوں اعتقاد آیت وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ کی مخالف ہونے کی وجہ سے باطل ہیں۔ اور وجہ اعتقاد مذکور کے ضروری ہونے کی یہ ہی کہ بدون اسکے سمجھے ہوئے قلب کو یکسوئی نہیں ہوتی، ہر وقت ڈانواڈول رہتا ہے کہ شاید اور کسی جگہ سے زیادہ نفع پہونچے اور بدون یکسوئی کے کوئی کام ایسا بن نہیں سکتا جس میں پوری توجہ کی ضرورت ہو جیسا ذکر و شغل کا حال ہے۔

دفع کردن وزیر آں مریدانِ خود را

گفت ہاں اے سخرگان گفتگو	وعظ و گفتار زبان و گوش جو
پنبہ اندر گوش حس دوں کنید	بندِ حس از چشم خود بیروں کنید

سخرگان، تابعان، دوں، ادنی، بندِ حس، اضافت بیانیہ، چشم مراد چشم باطن مطلب یہ کہ وزیر نے جواب دیا کہ تم لوگ جو اس ظاہری گفتگو کے فریفتہ اور اس ظاہری زبان اور کان کے متعلق جو وعظ اور کلام ہے اس کے طالب ہو تم کو چاہیے کہ یہ کان جو ادنیٰ درجے کے حواس میں سے ہے، اس میں پنبہ رکھ لو اس قید حس ظاہری کو اپنی چشم (و گوش) باطنی سے نکال دو یعنی ظاہری کلام کے فکر و تلاش سے کیا فائدہ اپنے باطنی حواس کو درست کرو اور باطنی فیوض حاصل کرو اس میں خلوت اور دوری مجھ سے مانع نہیں ف[2] گو یہاں قصہ کہہ رہے ہے مگر مقصود مولانا کا ترغیب ہے تصفیۂ باطن کی اور زبان وزیر سے اسکا نقل کرنا مانع اس مضمون کے صحیح ہونیکا نہیں۔

ف[1] افضل دانستن شیخ خود را از ہمہ ۱۲

ف[2] ترغیب تصفیۂ باطن لنفسہٖ نفع ذاتی ۱۲

کیونکہ اس کا مکر و فریب بھی تو جب ہی چل سکتا ہے جب وہ مضمون اصل میں صحیح بھی ہو ورنہ قلعی نہ کھل جائے، اور اہل فریب کی یہی عادت ہوتی ہے چنانچہ کہا گیا ہو ؎ حرفِ درویشاں بدزدد مرد دوں الخ آگے مولانا اس مضمون کی تفصیل فرماتے ہیں۔ ؎

پنبہ آں گوش سر گوش سِر ست — تا نہ گردد ایں گراں باطن کرست
بے حس و بے گوش بے فکرت شوید — تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا بگفت و گوے بیداری دری — تو زگفت و خواب کے بوئے بری

سر اول بکسر سین باطن، سَر ثانی بفتح سین بمعنی مشہور، تا نہ گردد ایں گرا اسم نہ گردد، خبر آں، یعنی اس گوش باطنی کا پنبہ اور بندیہ گوش ظاہری ہی جبتک یہ گوش ظاہری بہرہ نہ ہوگا، وہ باطنی بہرا رہے گا دکیونکہ نفس ایک آن میں دو طرف متوجہ نہیں ہوتا، جبتک ان حواس ظاہری کے محسوسات یعنی تعلقات دنیوی کی طرف توجہ و مشغولی رہے گی حواس باطنی کے مدرکات یعنے کیفیاتِ روحانی اور علوم وجدانی کی طرف توجہ ناممکن ہے یہی معنی ہیں اس کے کہ ظاہری حواس باطنی کیلئے قید ہیں (اسلئے اگر ان امور باطنی کا ادراک چاہتے ہو تو ظاہری حواس اور گوش اور قوت عقلیہ و فکریہ سے خالی ہو جاؤ یعنی ان سے کام مت لو اور ان کو تعلقات دنیوی کیطرف متوجہ مت کرو) جب اس قابل ہوگے ارجعی کا خطاب سُنو گے یعنی قرآن مجید میں جو وارد ہے یَآاَیَّتُھَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّۃُ ارْجِعِیْٓ اِلٰی رَبِّکِ رَاضِیَۃً مَّرْضِیَّۃً کہ قیامت کے روز صاحب نفس مطمئنہ سے کہا جاوے کا کہ تو اپنے رب کی طرف متوجہ ہو تو اُن سے راضی، اور وہ تجھ سے راضی، اس خطاب کے سُننے کے قابل ہو جاؤگے اس کا یہ مطلب نہیں کہ دنیا میں خطاب ارجعی سُننے لگو گے۔ اگرچہ یہ ممکن ہی مگر یہ لازم نہیں کیونکہ یہ ایک قسم کا کشف ہے اور کشف لوازم وصول الی اللہ سے نہیں بلکہ مطلب یہ ہی کہ اس تعطل حواس ظاہری سے تمہارا نفس مطمئنہ بن جاویگا کہ اس خطاب کے سُننے کے اہل ہو جاؤ گے. گو سُننا قیامت میں ہو۔ اور بشنوید صیغہ بھی مستقبل کا ہے اور مستقبل میں بہت گنجائش ہے) آگے اس مضمون کی ایک مثال بیان فرماتے ہیں کہ دیکھو جب تم بیداری کی گفتگو میں مشغول رہو دیعنے جاگتے رہو) اس وقت تک گفتگوئے خواب کی کچھ بھی آگاہی نہیں ہوتی دکیونکہ وہ تو خواب ہی میں آتی ہے اور بیداری میں جب خواب ممکن نہیں تو اس حالت کی گفتگو کی نوبت بھی نہیں آسکتی۔ اسی طرح یہ عالم ظاہری تو مثل بیداری کے سمجھو اور عالم باطن مثل خواب کے سمجھو تو جب تک ادھر مشغولی رہے گی اُدھر توجہ و استغراق ممکن نہیں اور بدون توجہ کے امور باطنی کا ادراک محال ہے۔

ف اس میں تعلیم فرمادی ہے کہ نور باطن کا حاصل ہونا موقوف ہے خلوت مراقبات پر اور مراقبہ موقوف ہے ترک توجہ امور دنیویہ پر اور ترک توجہ امور دنیویہ موقوف ہے تقلیل تعلقات ظاہری پر جب تعلق کم ہوگا فکر کم ہوگی

جب فکر کم ہو گی اُدھر توجہ ہو سکے گی، جب اُدھر توجہ ہو گی علوم و احوالِ باطنی کا ادراک و حصول نصیب ہوگا۔

سیرِ بیرون ست قول و فعلِ ما ۔۔۔ سیرِ باطن ہست بالائے سما
حس خشکی دید کز خشکی بزاد ۔۔۔ عیسٰے جاں پائے بر دریا نہاد
سیرِ جسمِ خشک بر خشکی فتاد ۔۔۔ سیرِ جاں پا در دلِ دریا نہاد
چونکہ عمر اندر رہِ خشکی گذشت ۔۔۔ گاہ کوہ و گاہ دریا گاہ دشت
آبِ حیواں را کجا خواہی تو یافت ۔۔۔ موجِ دریا را کجا خواہی شگافت
موجِ خاکی فہم و وہم و فکرِ ماست ۔۔۔ موجِ آبی محو و سکرست فنا ست
تا دریں سکری ازاں سکری تو دور ۔۔۔ تا ازیں مستی ازاں جامے نفور
گفتگوئے ظاہر آمد چوں غبار ۔۔۔ مدتے خاموش کن ہیں ہوشدار

یعنے ہم نے جو تعلقاتِ ظاہری کو مانع انکشافِ امورِ باطنی کا کہا ہے، اس سیرِ بیرونی سے مراد یہی ہمارے اقوال و افعال ہیں اور سیرِ باطنی ہرچند کہ واقع اسی عالم میں ہوتی ہے، مگر چونکہ اس کا قبلہ توجہ و منظر گاہ ذاتِ حق جل شانہٗ ہے اور وہ قیدِ جہت سے منزہ ہے اس حیثیت سے سیرِ باطن بالائے سما سے متعلق ہے) اس کے بعد حواس ظاہری کی اس عالمِ ظاہری کے ساتھ اور حواس باطنی کی اس عالمِ باطنی کے ساتھ مناسبت بیان فرماتے ہیں کہ حس ظاہری نے تو صرف خشکی (عالمِ ظاہری) کو دیکھا ہے کیونکہ وہ خود خشکی سے پیدا ہوئی ہے اور روح نے جو کہ عبورِ دریا میں عیسٰے علیہ السلام کے اور دوسرے نسخے کی بنا پر مشابہ موسیٰ علیہ السلام کے ہے دریا (عالمِ باطن) پر قدم رکھا یعنی حواسِ ظاہری چونکہ عناصر سے بنے ہیں جو اس عالم کے کائنات میں سے ہیں دنیا کی سیر کرتے ہیں اور روح چونکہ عالمِ امر سے ہے باطن کی سیر کرتی ہے ناسوت کو خشکی سے اور باطن کو دریا سے اسلئے تشبیہ دیتے ہیں کہ اولًا دریا مادۂ حیات ہے وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ بخلاف خشکی کے اسی طرح باطن باعثِ حیاتِ روحانی ہے۔ بخلاف ناسوت کے کہ اللہ تعالیٰ سے غافل کر دینے والا ہے، جو موتِ حقیقی ہے۔ ثانیًا دریا میں وسعت بہت ہے بخلاف خشکی کے، اسی طرح باطن کی وسعت لَا تَقِفُ عِنْدَ حَدٍّ ہے بخلاف ناسوت کے کہ بوجہ عالمِ خلق ہونے کے محدود و معدود ہے۔ ثالثًا دریا میں بساطت ہے۔ بخلاف خشکی کے کہ اس میں ترکیب غالب ہے، اسی طرح باطن میں وحدت مقصود ہے بخلاف ناسوت کے کہ اس میں کثرت مطلوب ہے۔ اسی لیے بعض اہلِ رموز نے آیۃ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ کی تاویل کی ہے فِی النَّاسُوْتِ وَالْمَلَكُوْتِ اور موسیٰ علیہ السلام کا دریا سے پار ہو جانا تو مشہور ہے یہ تشبیہ تو ظاہر ہے اور عیسٰے علیہ السلام کا قصہ خود مولانا نے دفترِ ششم میں بعد قصۂ بلال رضؓ و ہلال کے لکھا ہے ؎ ہم چو عیسٰے بر سرش گرد فرات

کامینی از فرقہ در آب حیات + بس کسی تکلف کی حاجت نہیں رہی پس ہرگاہ جسم عالم ظاہری سے مناسبت رکھتا ہے اور روح عالم باطنی سے مناسبت رکھتی ہے، اسلیے جسم خشک عنصری کی سیر خشکی (عالم ظاہری) پر واقع ہوتی ہے اور سیر روحانی نے وسط دریا (باطن) میں قدم رکھاہے، اور تم جو ابتک سیر باطن سے محروم ہو اس سے یہ نہ سمجھنا کہ تمھاری روح میں اسکی صلاحیت نہیں اور مضمون سے سیر جاں پا در دل دریا نہادہ + کا غلط ہے۔ بلکہ وجہ اسکی یہ ہے کہ تم تمام عمر سیر ظاہری و تعلقات دنیوی میں رہے تو ذرا خیال کرو کہ، جب تمام عمر خشکی (لذات دنیا میں) گزر گئی کبھی پہاڑ کبھی دریائے ظاہری کبھی جنگل میں مارے مارے پھرے تو چشمۂ آب حیات (سیر باطن) کہاں نصیب ہوگا۔ اور موج دریائے (باطن) کو چیرنا (عبور کرنا) کب میسر ہوگا۔ اس کے بعد خشکی اور تری جنکا اوپر تشبیہ میں ذکر تھا، ان سے جو مراد ہے بتلاتے ہیں کہ) موج خاکی ہو (جسکو اوپر خشکی سے تعبیر کیاہے) اس سے یہی ہماری فہم و عقل دنیوی اور وہم خیالات اور قوت فکر یہ مراد ہے اور موج آبی سے (جس کو اوپر دریا سے تعبیر کیاہے) احوال باطنی محو و سکر و فنا مراد ہے (پس یہی وہم و خیالات دنیوی حجاب ہے ان احوال باطنی کا چنانچہ آگے فرماتے ہیں کہ، جبتک اس نشے میں مست رہوگے اس سکر باطنی سے دور رہوگے اور جب تک اس سے مست رہوگے اس جام باطنی سے نفور ہوگے (منجملہ ان تعلقات دنیویہ کے ظاہری کلام بھی ہے جسمیں قلب کو ناسوت کی طرف زیادہ توجہ ہوتی ہے اس لئے) یہ ظاہری گفتگو بھی مثل غبار کے (حجاب) ہے ایک کافی مدت تک خاموشی اختیار کرو اور (قلب کی طرف) ہوش اور توجہ رکھو یعنی تقلیل کلام و مراقبہ اختیار کرو

ف محو[1] اور سکر[2] اور فنا[3] یہ تینوں اصطلاحی الفاظ ہیں اور تین لفظ انکے متقابل ہیں اثبات[4]، صحو[5]، بقا[6]، یہ کل چھ الفاظ ہوئے کہ چھ حالتوں کیلئے موضوع ہیں، ان کے معانی مختصر طور پر تعلیم الدین سے نقل کرتا ہوں۔

فصل فنا و بقاء میں۔ فنا کی کئی قسمیں ہیں۔ فنائے افعال و اخلاق و صفات یعنی سالک کے برُے افعال و اخلاق و صفات زائل ہوگئے اور بجائے انکے افعال و اخلاق و صفات حمیدہ پیدا ہوگئے انکے پیدا ہونے کو بقاء کہتے ہیں۔ اس فنا میں فانی چیز واقع میں جاتی رہی تو یہ فناء واقعی ہے۔ دوسری قسم فنائے ذات فنائے خلق ہے اس کے یہ معنی نہیں کہ واقع میں سالک اور مخلوقات فنا ہو جاتے ہیں، بلکہ غلبۂ شہود صفات و ذات حق کی وجہ سے سالک کو اپنے اور مخلوق کے وجود کا علم نہیں رہتا تو یہ فنائے علمی ہے واقعی اور حسی نہیں جیسے کوئی غریب سا آدمی کسی شاہی دربار میں دفعتاً پہونچ جاوے بعض اوقات ہیبت کے مارے اس کو اپنے پرائے کی کچھ بھی خبر نہیں رہتی، اور واقع میں وہاں سب موجود ہیں۔ پھر بعض اوقات اس فناء کا بھی علم نہیں ہوتا، جیسا سونے میں اکثر اوقات یہ بھی خبر نہیں ہوتی کہ میں سوتا ہوں اسکو فناء الفناء کہتے ہیں اور بعض کی اصطلاح میں فناء الفناء بقاء کو کہتے ہیں یعنی وہ بیخودی جو فناء کہلاتی تھی جاتی رہی اور یہ شخص افاقہ میں آگیا اسلیے اسکو

ف تفسیر محو و اثبات و سکر و صحو و فنا و بقا و غیبت و حضور ۱۲

فناء الفنا کہا اور فنائے صفات بشریہ کو قرب نوافل اور فنائے ذات کو قرب فرائض بھی کہتے ہیں۔

فصل محو و اثبات ہیں۔ اس کے معنی قریب قریب معنے فنا و بقا کے ہیں اور وہی قسمیں یہاں بھی ہیں۔

فصل سکر و صحو ہیں۔ انوار غیب کے غلبہ سے ظاہری و باطنی احکام میں امتیاز اٹھ جانا سکر ہے اور اس امتیاز کا عود کر آنا صحو ہے۔ غرض سکر غیبت سے بڑھا ہوا ہے، اس کے یہ معنی ہیں کہ کوئی وارد قوی قلب پر آیا خواہ صفات خداوندی کا غلبہ ہو یا کچھ ثواب و عذاب یاد آیا اور اس کے غلبہ سے حواس معطل ہو گئے اور ادھر کی خبر نہ رہی یہ غیبت ہے یعنی خلق سے اور جب ہوش آگیا حضور ہو گیا۔ اور کبھی اس غیبت کو حضور کہتے ہیں یعنی حضور بحق الخ اور اشعار مذکورہ میں مراد فنا سے دوسری قسم ہے۔

مکر کردن مریداں با وزیر کہ خلوت را بشکن

جملہ گفتند اے حکیم رخنہ جو	ایں فریب و ایں جفا با ما مگو
ما اسیرانیم تا کے ایں فریب	بے دل و جانیم تا کے ایں عتیب
چوں پذیرفتی تو ما را ز ابتدا	مرحمت کن ہم چنیں تا انتہا
ضعف و عجز و فقر ما دانستۂ	درد ما را ہم دوا دانستۂ

یعنی سب مریدوں نے وزیر کے جواب میں عرض کیا کہ اے حکیم رخنہ جو (یہ تحقیراً نہیں کہا، بلکہ مقصود یہ ہے کہ تمہاری خلوت باعث ہمارے رخنہ کا ہو گئی تو خلوت جوئی رخنہ ہو گئی غلبۂ عشق میں ایسے الفاظ بے ادبی کے نکل جاتے ہیں) ایسے فریب اور سنگ دلی کی باتیں ہم سے مت کرو (یعنے بے توجہی سے ہم کو ٹالو مت) یہ سب الفاظ غلبۂ عشق کے ہیں جب تم نے ہم کو ابتدا سے قبول کیا ہے تو انتہا تک ہمارے ساتھ رحمت و شفقت کرتے رہو، ہمارے ضعف عجز و احتیاج کا حال تم کو معلوم ہے اور ہمارے درد (فراق) کی دوا (وصل و قرب) بھی جانتے ہو پس خلوت چھوڑ کر ہماری خبر گیری کرو!

چارپا را قدر طاقت بار نہ	بر ضعیفاں قدر قوت کار نہ
دانۂ ہر مرغ اندازۂ وے ست	طعمۂ ہر مرغ انجیرے کے ست
طفل را گر ناں دہی بر جائے شیر	طفل مسکیں را ازاں ناں مردہ گیر
چونکہ دنداںہا بر آرد بعد ازاں	ہم بخود گردد دلش جویائے ناں
مرغ پر نارستہ چوں پراں شود	لقمۂ ہر گربۂ دراں شود
چوں بر آرد پر بپر و از بخود	بے تکلف بے صفیر نیک و بد

یہ سب مقولہ مولانا کا ہے بطور انتقال کے قصے سے طرف تعلیم کے جیسا مولانا کا طریقہ مستمرہ ہے)

ف: مشائخ را معاملہ کردن با طالبان فوق استعداد ایشان ۱۲

ف ان تمثیلات کے ضمن میں مشائخ کیلئے ایک دستور العمل تبلانا منظور ہے کہ طالبوں کو انکی استعداد سے زیادہ تعلیم کرنا یا انکو کوئی معاملہ کرنا، یا بلا کمال کے خلافت دینا نہ چاہیے چنانچہ ایک تمثیل یہ ہے کہ چارپایہ پر اس کی طاقت کی قدر بوجھ رکھنا چاہیے، اسیطرح ضعیفوں پر انکی قوت کے قدر کام ڈلنا چاہیے، دوسری تمثیل یہ ہے کہ ہر مرغ کا دانہ اور خوراک اسکے اندازے کے موافق ہے بھلا ہر مرغ کی غذا انجیر کب ہو سکتی ہے تیسری تمثیل یہ ہے کہ اگر لڑکے کو بجائے دودھ کے روٹی دینے لگو تو اس غریب کو اس روٹی کی بدولت مردہ ہی سمجھ رکھو ہاں جب اسکے دانت نکل آوینگے اسکے بعد اسکا دل خود روٹی کا خواہاں ہونے لگے گا۔ چوتھی تمثیل یہ ہے کہ جس پرندے کے پر نہ جمے ہوں اور وہ اڑنا شروع کرے تو یقیناً بلیوں کا لقمہ بنے گا، اور جب اُسکے پر نکل آویں تو وہ خود بلا تکلف بلا احتیاج اسکے کہ کوئی آدمی بھلا بُرا اسکو آواز دے اُڑنے لگتا ہے، (اسی طرح جب مبتدی کے ساتھ منتہی کا سا معاملہ کیا جاویگا، یا وہ خود مستقل بننا چاہے گا جیسا کہ تمثیل چہارم میں پراں شودسے اشارہ معلوم ہوتا ہے تو وہ ضرور تباہ و ہلاک ہوگا۔ کیونکہ ابتدا میں اس کو ضرورت صحبت کی ہے جو بجائے شیر کے ہے، البتہ جب اسکو بلا واسطہ فیض ہونے لگے اور مقام تمکین حاصل ہو جاوے، جو بجائے دانت نکلنے کے ہے اس وقت ترک صحبت کا مضائقہ نہیں، ورنہ پنجۂ شیطان میں کہ مشابہ گربۂ دراں کے ہے گرفتار ہوگا، اور بوجہ ناتجربہ کاری عقبات سلوک کی خدا جانے کس جہالت و ضلالت میں مبتلا ہو جاوے گا۔ کذا قال مرشدی رح

دیو را نطق تو خامش می کند	گوش ما را گفت تو ہش می کند
گوش ما ہوش ست چوں گویا توئی	خشک ما بحر ست چوں دریا توئی
با تو ما را خاک بہتر از فلک	اے سماک از تو منوّر تا سمک
بے تو ما را بر فلک تاریکی ست	با تو اے مہ ایں فلک تاریکی ست
با تو بر خاک از فلک بردیم دست	بر سما ما بے تو چوں خاکیم پست
صورت رفعت بود افلاک را	معنے رفعت روان پاک را
صورت رفعت برائے جسمہاست	جسمہا در پیش معنے اسمہاست
اللہ اللہ یک نظر بر ما فگن	لاتقنطنا فقد طال الحزن

(یہ اشعار زبانی مریدان وزیر کے ہیں اور اس خطاب میں جواب بھی ہے وزیر کے مضامین کا جیسا جابجا اشارہ کر دیا جاویگا، لیکن جواب سے رد مقصود نہیں، بلکہ التجا و تضرع ہے، خلاصہ یہ ہے کہ) دیو (نفس) کو تمہارا بولنا خاموش کرتا ہے (یعنی تمہارے کلام میں جو حقائق و معارف و تعلیمات و ارشادات ہوتے ہیں اس سے خیالات نفسانی دفع ہوتے ہیں تو آپ کا جو قول ہے ۵ مدتے خاموش کن ہیں ہوش دار الخ

ہماری درخواست اسکے منافی نہیں کیونکہ خاموشی مطلوب بھی خاموشی نفس ہی، اور آپکے نطق سے حاصل ہے جسکے ہم خواہاں ہیں پس ہماری درخواست عین تعمیل آپکے ارشاد کی ہی، اور اسمیں اشارہ ہی کہ کلام شیخ سے انوار و برکات حاصل ہوتے ہیں، بہت توجہ سے اسکو سُننا چاہیے، اور آپ جو کہتے ہیں کہ ؎ پنبۂ اندر گوش حسِ دوں کنید الخ جسکا حاصل یہ ہی کہ گوش باطنی کو ہوشیار کرنا چاہیے، تو ہم بھی یہی چاہتے ہیں، اسی لیے تو آپکے بولنے کے خواہاں ہیں، (کیونکہ) ہمارا گوش ہوش بن جاتا ہی، جب آپ گویا ہوتے ہیں (اور آپ جو کہتے ہیں ؎ حس خشکی دید کز خشکی بزاد الخ جسمیں خشکی سے تنفر اور دریا کی ترغیب ہے تو ہم اسکے بھی مخالف نہیں مگر یہ بھی آپکی ہی صحبت سے حاصل ہوگا، (کیونکہ) ہماری خشکی (صفات جسمانیہ) دریا (صفات روحانی) ہو جاتے ہیں۔ جب آپ دریائے افاضہ ہیں (اور آپ جو کہتے ہیں ؎ سیرِ باطن ہست بالائے سما الخ تو یہ دولت بھی آپکی ہی صحبت میں میسر ہوگی، (کیونکہ) آپکی معیت میں ہمارے واسطے خاکِ زمین بھی فلک سے بہتر ہی اور تم ایسے ہو کہ سماک سے سمک تک تم سے منور ہے، اور بدون آپکی معیت کے خود اگر ہم فلک پر بھی پہنچ جاویں تو ہمارے لیے تاریکی ہی اور تمھاری معیت میں چونکہ تم مشابہ چاند کے ہو اسلیے فلک کب تاریک ہوسکتا ہے (وجہ یہ کہ تمھارے پاس اگر زمین پر رہیں تو تعلیم و تلقین و برکات صحبت کی بدولت انوار روحانی حاصل ہونگے۔ جب تم سے دور ہوگئے گو فلک ظاہری پر پہنچ جاویں تو انوار روحانی سے بے بہرہ رہینگے، کیونکہ رفعت مکانی کیلئے انوار روحانی لازم نہیں، چنانچہ کہتے ہیں کہ) تمھاری صحبت میں تو خاکِ زمین پر رہ کر آسمان سے بڑھ جاوینگے اور بدون تمھارے آسمان پر بھی رہ کر مثل زمین کے پست ہو جاوینگے، کیونکہ افلاک ظاہری کو تو صرف رفعتِ صوری ہی حاصل ہی اور روح کے لئے رفعت معنوی میسر ہے (جو تمھاری صحبت میں مل سکتی ہے) وجہ اس فرق کی یہ ہے کہ فلک تو جسم ہی اور اجسام کو رفعت صوری حاصل ہوتی ہے، اور روح ایک امر معنوی ہے اور اجسام بمقابلہ معنی کے ایسی نسبت رکھتے ہیں جیسے اسماء الفاظ کہ معانی کے مقابلے میں غیر مقصود ہوتے ہیں (اسی طرح اجسام غیر مقصود ہیں اور ارواح مقصود ہیں غیر مقصود کے لیے رفعت کا ادنیٰ درجہ مناسب ہے۔ اور مقصود کے لیے اعلیٰ درجہ مناسب ہے خدا کے واسطے ہم پر ایک نگاہ ڈال دو اور ہم کو ناامید مت کرو کیونکہ غم بہت بڑھ گیا ہے۔

جواب گفتنِ دزہ رکہ خلوت را نمی شکنم

گفت حجت ہائے خود کوتہ کنید　　پند را در جان و در دل رہ کنید
گر امینم مُتّہم نبود امیں　　گر بگویم آسماں را من زمیں
گر کمالم با کمال انکار چیست　　ور نیم ایں زحمت و آزار چیست
من نخواہم شد ازیں خلوت بروں　　زاں کہ مشغولم بہ احوالِ دروں

یعنی وزیر نے جواب دیا کہ بحث ختم کرو اور جو تم کو نصیحت کی جاتی ہے (کہ مجھ پر اصرار نہ کرو!) اس کو جان و دل میں جگہ دو! مختصر یہ کہ اگر مجھ کو امین اور اپنا خیر خواہ سمجھتے ہو تو امین پر تہمت اور بدگمانی جائز نہیں گو آسمان کو زمین کیوں نہ بتلاؤں، پس اگر میں تمہارے نزدیک کامل ہوں تو اعتقاد کمال کے ساتھ انکار اور سوال جواب کیوں ہے اور اگر میں کامل نہیں ہوں تو غیر کامل سے واسطہ کیا؟ پھر اس قدر زحمت و آزار کیوں ہے؟ میں ہرگز اس خلوت سے باہر نہ نکلوں گا، کیونکہ احوال باطنی میں مشغول ہوں۔ ف شعر ثانی میں اشارہ ہے کہ شیخ کامل جو جامع شریعت و طریقت و علم و عمل کا ہو اگر کوئی کام مرید کے فہم و قیاس سے خارج کرے یا کوئی کلام اس سے ایسا صادر ہو جاوے تو اس پر بدگمانی کرنا جائز نہیں بلکہ اپنی فہم کا قصور سمجھے کہ اسکی کنہ اور حقیقت تک نہیں پہنچے اور واقع میں وہ کام خلاف نہ ہو گا، البتہ مرید کو کسی خلاف شرع امر کا حکم کرے تو جبتک اسکا موافق شرع ہونا سمجھ میں نہ آجاوے اُسپر عمل جائز نہیں، حدیث[1] میں ہے لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوْقٍ فِیْ مَعْصِیَةِ الْخَالِقِ۔ لیکن اسکی خدمت میں انکار یا گستاخی یا اعتراض سے پیش نہ آوے بلکہ باادب عذر کر دے اور اس کی کنہ دریافت کرنے کے لیے عرض کرے، اور بعد اطمینان عمل کرے۔

[illegible] ۱۲

لابہ کردن مریداں مر وزیر را و اعتراض مریداں بر خلوت وزیر

جملہ گفتند اے وزیر انکار نیست — گفت ما چوں گفتن اغیار نیست
اشک دیدہ است از فراق تو رواں — آہ آہ ست از میان جان رواں
طفل با دایہ نہ استیزد و لیک — گرید او گرچہ نہ بد داند نہ نیک

یعنی مریدوں نے کہا کہ ہماری غرض بطور انکار کے نہیں (جیسا آپ کہتے ہیں ع گر کمال لم با کمال انکار چیست الخ) اور ہمارا کہنا اغیار کا سا کہنا نہیں (کہ انکار پر محمول کیا جاسکے) اور دلیل اسکی یہ ہے کہ آپکے فراق سے آنسو جاری ہو رہے ہیں اور دل سے ہائے ہائے جاری ہے (انکار میں یہ حالت کب ہو سکتی ہے، اس کی ایسی مثال ہے کہ) بچہ جو روتا چلاتا ہے اس کو دایہ سے ستیزہ و مخالفت ہرگز مقصود نہیں، لیکن پھر بھی روتا ہے اگرچہ نیک و بد کو نہیں جانتا (پس جیسا اس کا رونا اضطراری اور طبعی ہے اسی طرح ہماری عرض و معروض اضطراری ہے۔

ما چو چنگیم و تو زخمہ می زنی — زاری از ما نے تو زاری می کنی
ما چو نائیم و نوا در ما ز تست — ما چو کوہیم و صدا در ما ز تست
ما چو شطرنجیم اندر بُرد و مات — بُرد و ماتِ ما ز تست اے خوش صفات

زخمہ مضراب۔ نائے، نے۔ بُرد و مات، ہار جیت۔ یہاں سے مولانا مناجات کی طرف انتقال فرماتے ہیں

[1] رواہ فی شرح السنہ کذا فی المشکوٰۃ ص۳۲۱ و عن علی لا طاعۃ فی معصیۃ انما الطاعۃ فی المعروف متفق علیہ کذا فی المشکوٰۃ ص۳۱۶ ۱۲

اور اسمیں مضامین توحید کے بیان کرتے ہیں مناسبت ماقبل سے ظاہر ہو کہ وہاں گریہ کا اضطراری غیر اختیاری ہونا بیان کیا تھا، یہاں اسی مضمون کی تاکید و تقریر ہو کر سب افعال میں ہماری یہی حالت ہے کہ محض مجازی اختیار رکھتے ہیں اور مختار حقیقی ہمارے سب افعال کے خالق حق تعالیٰ ہیں، اور اس مرتبہ خلق میں ہم محض بے اختیار ہیں (چنانچہ فرماتے ہیں کہ) اے اللہ ہماری مثال چنگ کی سی ہے، اور آپ گویا مضراب مار رہے ہیں (یعنی خالق ہمارے افعال کے آپ ہی ہیں، تو گو ظاہر میں افعال ہم سے سرزد ہو رہے ہیں، مگر موثر حقیقی تو واقع میں آپ ہی ہیں، تو اس بنا پر) ہم اگر زاری کریں تو وہ ہماری طرف سے (حقیقۃً) نہیں ہے۔ بلکہ گویا آپ اس فعل کو کر رہے ہیں (یعنے باعتبار موثر و خالق ہونیکے اور ہرچند حق تعالیٰ کی طرف حقیقۃً صرف خلق، افعال کا منسوب ہے، نہ صدور انکا کہ وہ عبد کی طرف منسوب ہی مگر بطور اسناد الی السبب کے اس شعر میں زاری می کنی کہدیا ہے جیساکہ ایک حدیث میں وارد ہے کہ حق تعالیٰ کسی بندہ سے قیامت میں پوچھیں گے[۱] استطعمتك فلم تطعمني یعنے میں نے تجھ سے کھانا مانگا تھا، تو نے کھانا نہیں دیا، اسی طرح پانی اور کپڑے کی نسبت فرمائینگے تو بندہ عرض کریگا کہ آپ تو اس سے منزہ ہیں، اسکے کیا معنی؟ ارشاد ہو گا کہ تجھ سے ہمارے فلاں بندے نے کھانا یا پانی یا کپڑا مانگا تھا، اگر تو اس کو دیدیتا تو مجھ کو ملتا، الحدیث اور اس حدیث میں کھانا مانگنا کہ فعل عبد ہی حق تعالےٰ کی طرف بطور اسناد مجازی کے نسبت کیا گیا۔ اسی طرح قرآن مجید میں وارد ہے فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ اسمیں قرأت جبرئیل علیہ السلام کو حق تعالیٰ کی طرف نسبت کیا گیا ہے، اسی طرح پر مولانا نے فرمایا ہے دزاری می کنی) اب یہی مضمون دوسری مثال میں مذکور ہی کہ ہماری مثال ایسی ہی جیسے نَے ہوتی ہی، اور ہم میں جو آواز ہے، وہ آپکی جانب سے ہی جیسے نَے کی آواز نے نواز کی جانب سے ہی، آگے تیسری مثال ہی کہ ہماری مثال پہاڑ کی سی ہے اور ہمارے اندر جو صدا پیدا ہوتی ہے، وہ آپکی طرف سے ہی جسطرح پہاڑ کی صدا بولنے والے کیطرف سے ہے (اسکا یہ مطلب نہیں کہ ہمارے اندر خدا کی آواز ہے کیونکہ مثال میں من کل الوجوہ تشبیہ نہیں ہوا کرتی جیساکہ شعر ماکیست ماہی چیست دریا در مثل الخ کی شرح میں مفصل بیان کیا گیا ہی، بلکہ صرف متاثر اور موثر ہونے میں تشبیہ ہے، گو کیفیت تاثر و تاثیر میں تفاوت ہے، آگے چوتھی مثال ہے کہ ہماری مثال شطرنج کی سی ہے کہ اسکے مہرونکی چال جس پر ہار جیت کا مدار ہی، شاطر کی جانب سے ہے، اسی طرح ہماری ہار جیت یعنے وہ افعال جن سے ہم غالب آجائیں یا مغلوب ہو جاویں، آپکی جانب سے ہیں (باعتبار موثر و خالق ہونے کے جیسا اوپر بھی کہا گیا ہے۔ ف مقصود مولانا کا ان سب اشعار سے مراقبۂ توحید کی تعلیم ہے

ف: [illegible] ۱۲

[۱] عن ابی ہریرۃ قال قال صلے اللہ علیہ وسلم ان اللہ عزوجل یقول یوم القیمۃ یا ابن آدم مرضت فلم تعدنی قال یا رب کیف اعودک وانت رب العالمین قال اما علمت ان عبدی فلانا مرض فلم تعدہ اما علمت انک لو عدتہ لوجدتنی عندہ یا ابن آدم استطعمتک فلم تطعمنی الی آخر الحدیث۔ رواہ مسلم ص ۳۱۸ ۱۲

جس کا حاصل یہ ہے کہ اپنے اور تمام مخلوقات کے جمیع افعال و حرکات و سکنات و تغیرات میں حق جل علا شانہ کے مؤثر و خالق ہونے کا ہر وقت استحضار رکھے، اور ہر چند یہ امر داخل عقائد ہے مگر اعتقاد میں تصدیق اجمالی کافی ہے اور مراقبہ میں استحضار اور ہر ہر جزو پر تفصیلی توجہ زائد ہے کیفیت اضمحلال خلق کی اس کی بدولت پیدا ہوتی ہے اور شعب توحید سے یہ ایک شعبہ ہے مگر محققان حال نے مطلقاً اہل زمانہ کو مراقبۂ توحید سے منع فرمایا ہے کیونکہ یہ مسئلہ نازک ہے اور فہم ناقص۔ اس لیے لغزش کا اندیشہ ہے۔ کذا قال مرشدیؒ اور یہ احقر عرض کرتا ہے کہ علاوہ نقصان فہم و قلت علم کے عشق و محبت الٰہی میں بھی کمی ہے ایسی حالت میں جب ہر شئے کو مستند الی الحق سمجھے گا اور وسائط و اسباب سے مطلق نظر اٹھ جاوے گی اور قلت محبت الٰہی سے بعض واقعات میں رضا و تسلیم میں کمی ہوگی تو وہ تنگی اور کدورت نعوذ باللہ حق جل و علا شانہ کی طرف سے ہوگی اس وجہ سے جب تک کہ علم و فہم و عشق سب کامل نہ ہوں یہ مراقبہ ممنوع ہوگا، فقہی قاعدہ بھی ہے کہ جس مستحب میں مفاسد کا اندیشہ ہو وہ مکروہ ہو جاتا ہے۔

ما کہ باشیم اے تو ما را جان جاں	تا کہ ما باشیم با تو در میاں
ما عدمہائیم و ہستی ہائے ما	تو وجود مطلقی فانی نما
ما ہمہ شیراں ولے شیر علم	حملہ شاں از باد باشد دمبدم
حملہ شاں پیدا و ناپیداست باد	آں کہ ناپیداست ہرگز گم مباد

ہستی ہائے معطوف بر ما فانی نما صفت وجود مطلق ہے ظاہر اور ہر کے اشعار میں جا بجا لفظ ما آیا ہے، ما چو چنگیم، ما چو نائیم، ما چو شطرنجیم، اب اس سے اضراب کر کے کہتے ہیں کہ ہم کیا چیز ہیں کہ آپ کے سامنے ہم پر لفظ ما صادق آوے، کذا قال مرشدیؒ یعنی ہمارا وجود تو اتنا بھی نہیں کہ ہم اپنے کو ہم کہہ سکیں مقصود مبالغہ ہے اضمحلال وجود میں گویا وہ وجود ہی نہیں، بلکہ عدم ہے، جیسا آگے فرماتے ہیں کہ، ہم اور ہماری ہستی سب عدم ہیں (گو ظاہر میں ہستی معلوم ہوتی ہو) اور آپ وجود مطلق (کامل) ہیں مگر محسوس ہونے کی وجہ سے فانی نما ہیں یعنی نظر حسی کی کتنی بڑی غلطی ہے کہ ہستی موہوم کو ہستی حقیقی سمجھتی ہو اور ہستی حقیقی کو موہوم اور خیالی سمجھتی ہے جیسا معاملات و خیالات سے مشاہدہ ہو رہا ہے کہ اپنی ہستی پر جس قدر نظر ہے ہستی حق پر ہرگز نہیں آگے اس مضمون کی مثال ہے کہ ہستی نیستی نما ہو جاوے، اور نیستی ہستی نما ہو جاوے (ہماری ایسی مثال ہے جیسے شیر علم ہوتا ہے (جو پرچم پر تصویر بنا دیتے ہیں) ہوا چلنے سے حملہ کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے تو حملہ تو نظر آتا ہے اور ہوا نظر نہیں آتی، (تو یہ حملہ نیست ہے اور ہست معلوم ہوتا اور ہوا کہ محرک ہے ہست ہے اور نظر سے نیست معلوم ہوتی ہے، اسی طرح ہماری ہستی اور افعال، وجود واجب کے سامنے کالعدم ہیں مگر محسوس موجود معلوم ہوتے ہیں،

اور حق تعالیٰ کا وجود اور مؤثریت موجود حقیقی ہیں، مگر اس کی طرف نظر نہیں جاتی اس کے بعد اپنے لئے دعا کرتے ہیں کہ جو چیز نظر نہیں آتی (یعنی مؤثریت حق تعالیٰ کی)، وہ ہمارے دل سے کبھی کم نہو (یعنے خدا کرے حقیقت منکشف ہو جاوے، اور صفات و افعال الٰہیہ کا مشاہدہ ہر وقت نصیب رہے۔ کَذَا قَالَ مُرشِدِی رح

باد ما و بود ما از دادِ تست
لذتِ ہستی نمودی نیست را

ہستیِ ما جملہ از ایجادِ تست
عاشقِ خود کردہ بودی نیست را

باد۔ ہوا، مراد انفاس، بود، ہستی، داد، عطا، عاشق، تابع و مسخر، یعنی ہماری سانس (حیات) اور ہماری ہستی (وجود) یہ سب آپکا عطیہ ہے (آگے۔۔۔ اسکے عطیہ ہونیکا بیان ہو کہ)، ہماری ہستی سب آپکی ایجاد کی ہوئی ہے (اس میں تصریح کردی کہ حق تعالیٰ کی طرف جو اوپر کے اشعار میں اپنے افعال و صفات کی نسبت ہے وہ نسبت خلق و ایجاد ہے جیسا واسطہ فی الاثبات کی تحقیق میں بیان ہو چکا ہے) اور آپ نے ایجاد کے بعد نیست (ممکن) کو ہستی (خیالی) کی لذت چکھادی (کہ اپنے وجود پر نظر کرکے خوش ہوتا ہے، یہ تو فضائی نعمت ہوئی) اور اس نیست (ممکن) کو اپنا عاشق بھی بنا لیا (یہ روحانی نعمت ہوئی (کَذَا قَالَ مُرشِدِی رح۔ اور عشق و محبت کا مادہ سب کو عطا ہوا ہے، بعض نے اس کو معطل کردیا ہے، بعض نے اس سے کام لیا ہے) اور یہ ممکن ہے کہ یہ معنی ہوں کہ عدم کو وجود دیدیا اور اس کو اپنا عاشق (تابع) بنا دیا کہ اس میں تصرف کرکے مبدل بہ وجود کردیا

ف توجیہ ثانی پر یہ اشکال ہوگا کہ اگر عدم سابق عدم محض ہے، تو اس کے متعلق قدرت ہونیکے کیا معنی؟ اور اگر وہ بہ اعتبار تعلق علم الٰہی کے عدم محض نہیں ہے۔ من وجہٍ وہ ثبوت کے ساتھ متصف ہے تو ایک شئے ممکن ثابت کا قدم لازم آتا ہے، سو اصل میں تو یہ مسئلہ کشفی ہے عقول متوسطہ سے خارج ہے مگر ظاہرا شق اول کو اختیار کرنا بہتر معلوم ہوتا ہے اور اسکے مقدور ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اسکی ضد پر قدرت ہے چونکہ قدرت متعلق ضدین سے ہوتی ہے، ایک ضد کا مقدور ہونا مستلزم ہوگا دوسری ضد کے مقدور ہونیکو اور بعض نے شق ثانی اختیار کی ہے، اور اس مرتبے کو اعیانِ ثابتہ سے تعبیر کیا ہے اور اسکو صفات الٰہیہ کہا ہے، تو ممکن کا قِدم لازم نہیں آیا، مگر اس میں یہ اشکال ہے کہ وہ تصرف ایجاد کا محل نہیں ہے۔ نہ اس میں کوئی تغیر ہوا کیونکہ اس کی حقیقت علوم الٰہیہ ہیں اور اللہ اپنی ذات و صفات میں تغیر سے منزہ ہیں۔

ف تحقیق ایجاد معدوم است ۱۲

لذتِ انعامِ خود را وا مگیر
نقل و بادہ جامِ خود را وا مگیر

ور بگیری کیست جست و جو کند
نقش با نقاش چون نیرو کند

منگر اندر ما مکن در ما نظر
اندر اکرام و سخائے خود نگر

ما نہ بودیم و تقاضا ما نبود
لطفِ تو نا گفتۂ ما می شنود

(اوپر کہا تھا "عاشق خود کردہ بودی نیست را" جس سے نعمتِ عشق کا عطا فرمانا معلوم ہوا تھا، اب اُسکی نسبت جناب باری میں عرض کرتے ہیں کہ، اپنے انعام (نعمت عشق) کی لذت کو ہمسے سلب نہ کیجیے اور سامانِ عشق کو کہ نقل بادہ و جام (باطنی) ہے (مراد علوم و معارف و حالات باطنی ہیں) ہم سے واپس نہ لیجیے اور اگر آپ واپس لینا چاہیں تو ایسا کون ہے جو نعوذ باللہ آپسے مطالبہ کر سکے (کَمَا قَالَ اللّٰہُ تَعَالیٰ۔ لَا یُسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَقَالَ لَا مُعَقِّبَ لِحُکْمِہٖ۔ کیونکہ ہم نقش ہیں اور آپ نقاش ہیں اور) نقاش کے ساتھ نقش کب زور و مقابلہ کر سکتا ہے (اور ہم اس نعمت کے استحقاق کا دعویٰ نہیں کرتے بلکہ اگر ہماری خطا اور قصور پر نظر کی جائے تو واقع میں ہم کسی طرح اس نعمت کے اہل نہیں ہیں مگر صرف آپکے فضل و کرم سے امید کرتے ہیں تم ہمکو نہ دیکھیے اور ہماری حالت پر نظر نہ فرمائیے (ورنہ ہماری حالت تو بُری نکلے گی) اپنے اکرام و سخاوت کو دیکھیے (اور اسکے متوجہ ہونے کیلیے استحقاق کی ضرورت نہیں، چنانچہ) ہم پہلے بالکل نہ تھے نہ ہمارا تقاضہ (اور سوال) تھا (کہ ہم کو فلاں فلاں نعمت دیجیے مگر) آپ کا لطف ہماری اَن کہی باتیں سُنتا تھا، (یعنے ہمارے بے مانگے وجود دیا، اور جو چیزیں ہمارے لیے مناسب تھیں وہ دیں ان کو باتیں کہدینا مجاز ہے) ف۔ یہی معنی ہیں اس قول کے کہ جس چیز کو استعداد مقتضی تھی، وہ عطا کی گئی، اور اس کا یہ مطلب نہیں کہ استعداد کیلیے علت یا جزو علت ہے، اور ہم استعداد کی وجہ سے مستحق ہو گئے تھے کیونکہ استعداد ایک امر عدمی ہے اس میں صلاحیت علت ہونے کی کب ہو سکتی ہے، نہ ہمارا کوئی استحقاق تھا علت سب کی رحمت و مشیت حق تعالیٰ کی ہے، جس کے استحقاق کی کوئی علت نہیں۔

نقش باشد پیشِ نقاش و قلم　　　عاجز و بستہ چو کودک در شکم
پیش قدرت خلق جملہ بارگہ　　　عاجزاں چوں پیشِ سوزن کارگہ
گاہ نقشِ دیو و گہ آدم کند　　　گاہ نقشِ شادی و گہ غم کند
دست نے تا دست جنباند بدفع　　　نطق نے تا دم زند از ضر و نفع

یہ اشعار اس مصرع سے مرتبط ہیں "نقش با نقاش چوں نیرو کند" مطلب یہ کہ نقاش و قلم کے سامنے نقش محض عاجز اور مجبور ہوتا ہے جس طرح ماں کے پیٹ میں بچہ کہ کوئی اختیار و قدرت نہیں رکھتا، (اللہ تعالیٰ اسکی جیسی صورت چاہیں بنا دیں هُوَ الَّذِیْ یُصَوِّرُکُمْ فِی الْاَرْحَامِ کَیْفَ یَشَآءُ) قدرت حق کے روبرو بارگاہِ دنیا کی تمام مخلوق اس طرح عاجز ہیں جس طرح سوزن کے سامنے کارگاہ (وہ ٹکڑا کپڑے کا جس پر سوزن سے بیل بوٹے بناتے ہیں پس جس طرح سوزن مختلف نقوش بناتی ہے اسی طرح) قدرت حق کبھی شیطان کا نقش بناتی ہے کبھی آدم کا، کبھی خوشی کا نقش تیار کرتی ہے، کبھی غم کا (مخلوق کے پاس)، نہ ہاتھ ہے

ف: حق بودن عطا مقتضاء استعداد ۱۲

کہ تصرف حق کے ہٹانے کو ہلا سکے، نہ قوت نطق ہے کہ اپنے نفع و ضرر کے بارے میں ذرا دم مار سکے۔

تو ز قرآں باز جو تفسیرِ بیت — گفت ایزد ما رمیت اذ رمیت
گر بپرّانیم تیراں کے ز ماست — ما کمان و تیر اندازش خداست

بیت، جنس بیت، مراد اشعار بالا متضمن توحید، مطلب یہ کہ ہمارے اوپر کے ابیات کی تفسیر تائید قرآن میں تلاش کرو کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اے محمد صلے اللہ علیہ وسلم کفار کی طرف آپ نے حقیقت میں کنکر نہیں پھینکے جب کہ ظاہر میں پھینکے لیکن اللہ تعالیٰ نے پھینکے تھے (یعنے خالق رمی کے آپ نہ تھے. گو فاعل تھے اور اسی وجہ سے رمیت میں اس کا اثبات اسناد کیا گیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ خالق تھے، پس آیہ سے معلوم ہوا کہ اگر ہم تیر چلا دیں تو وہ ہماری طرف سے نہیں (باعتبار خالقیت کے) بلکہ ہم (مثل) کمان ہیں، اور تیر انداز اللہ تعالیٰ ہیں (جیسے کمان آلہ و محل صدور فعل ہوتا ہے اسی طرح ہم لوگ آلہ و مصدر فعل ہیں اور جس طرح مؤثر تیر انداز ہے، اسی طرح مؤثر حقیقی یعنے خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور یہی مضمون ہے اوپر کے اشعار میں پس قرآن مجید سے اسکی تائید ہو گئی)، اور ہر چند کہ اس آیت سے صرف رمی میں یہ حکم ثابت ہوا مگر چونکہ یہ سب افعال ممکنات کے باہم مساوی و مماثل ہیں، اس لیے سب میں یہ حکم بطور دلالۃ النص بالمساواۃ کے ثابت ہو جاوے گا۔ ف. ان اشعار میں مولانا نے حق تعالیٰ کو فاعل (یعنے جاعل)، اور عبد کو آلہ قرار دیا ہے اس کو اصطلاح صوفیہ میں قربِ فرائض کہتے ہیں، اور ایک اعتبار سے اس کے عکس کا حکم کیا جاتا ہے یعنے بندہ کو فاعل اور حق تعالیٰ کو آلہ قرار دیا جاتا ہے، اس کو قربِ نوافل کہتے ہیں، چونکہ یہ دونوں لفظ مجمل لفظ ہیں، اسلیے مختصر تفسیر عرض کرتا ہوں، جاننا چاہیے کہ جب بندہ ریاضت و مجاہدہ کرتا ہے تو اسکے صفاتِ رذیلہ و دواعی شہوت و غضب زائل ہو جاتے ہیں اور اس کے نفس میں ایک ملکۂ راسخہ حُبِ مرضیات حق و بُغض نامرضیات حق کا پیدا ہو جاتا ہے، جس سے بلا تکلف اعمالِ حسنہ و افعالِ محمودہ صادر ہوتے ہیں اور اعمالِ قبیحہ و افعالِ ذمیمہ قریب قریب معدوم ہو جاتے ہیں، ایسے شخص کی نسبت حدیث میں آیا ہے۔ فَاِذَا[1] اَحْبَبْتُہٗ کُنْتُ سَمْعَہُ الَّذِیْ یَسْمَعُ بِہٖ وَبَصَرَہُ الَّذِیْ یُبْصِرُ بِہٖ وَیَدَہُ الَّتِیْ یَبْطِشُ بِھَا وَرِجْلَہُ الَّتِیْ یَمْشِیْ بِھَا رَوَاہُ الْبُخَارِیْ عَنْ اَبِیْ ھُرَیْرَۃَ یعنے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اسکے کان اور اسکی آنکھ اور ہاتھ پاؤں بنجاتا ہوں اسکے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں کہ عقلاً و شرعاً محال ہے، بلکہ مطلب یہ ہے کہ چونکہ اسکے اعضا و جوارح سے سب افعال میری مرضی کے موافق سرزد ہوتے ہیں پس گویا میں ہی اسکے اعضا بنجاتا ہوں پس کلام تشبیہ و تمثیل پر محمول ہے چونکہ مجازاً اس حدیث میں حق تعالیٰ کو آلہ اور عبد کو فاعل کہا گیا ہے کہ یسمع و یبصر وغیرہ کی اسناد عبد کی طرف ہے

[1] کذا فی المشکوٰۃ صفحہ ۱۹۷ - ۱۲ ف - معنی قرب فرائض و قرب نوافل - ۱۲ -

صوفیائے کرام نے اسی اطلاق کا اتباع کر کے یہ عنوان مقرر کیا ہو کہ بندہ فاعل در حق تعالیٰ آلہ بنجاوے اور چونکہ حدیث میں اس مرتبے کا حصول تکثیر نوافل پر وارد ہی چنانچہ حدیث مذکور میں عبارت مذکورہ سے پہلے یہ جملہ ہے وَمَا یَزَالُ عَبْدِیْ یَتَقَرَّبُ اِلَیَّ بِالنَّوَافِلِ حَتّٰی اَحْبَبْتُہٗ فَاِذَا اَحْبَبْتُہٗ الخ اور مجاہدہ و ریاضت میں تکثیر نوافل لازم ہے خواہ نماز ہو یا روزہ یا کثرت مراقبات یا تقلیل شہوات، اس لیے صوفیا اتباعاً للحدیث اس مرتبے کو قرب نوافل کہتے ہیں اور چونکہ اس میں صفات وافعال رذیلہ کا ازالہ ہوا ہی اسلیے فنائے صفات سے بھی تعبیر کرتے ہیں، دوسرا قرب اعلےٰ درجے کا ہے یعنے عبد کی ہستی ایسی مضمحل ہو جاوے کہ اپنی قدرت کو ارادۂ حق کے روبرو ذوقی طور پر کالفانی و کالعدم جاننے لگے اور افعال و اعمال میں بمنزلۂ آلۂ محضہ کے ہو جاوے اور حق تعالیٰ کی مؤثریت مستقلہ پیش نظر ہو جاوے اس مرتبے کو اس عنوان سے تعبیر کرتے ہیں کہ حق فاعل ہو جاوے اور عبد آلہ بنجاوے اور چونکہ یہ اول سے اعلیٰ ہے کیونکہ اول میں صرف فنائے رذائل تھا، فنائے اختیار نہ تھا، اور اس میں فنائے اختیار ہے، اس لیے اعلےٰ ہوا، اور حدیث میں تقرب بالفرائض کو تقرب بالنوافل سے اعلےٰ و افضل کہا گیا ہے، چنانچہ اسی حدیث کا سب سے اول جزو یہ ہے وَمَا تَقَرَّبَ اِلَیَّ عَبْدِیْ بِشَیْءٍ اَحَبَّ اِلَیَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَیْہِ اسلیے موافقۃً للحدیث صوفیا اس کو قرب فرائض کہتے ہیں اور چونکہ اس میں سالک کو اپنی صفات ذاتیہ قدرت و اختیار پر بھی نظر نہیں رہتی اس لیے اس کو فنائے ذات سے بھی تعبیر کرتے ہیں۔

این نہ جبر این معنی جباری است	ذکر جباری برائے زاری است
زاری ما شد دلیل اضطرار	خجلت ما شد دلیل اختیار
گر نبودے اختیار این شرم چیست	وین دریغ و خجلت و آزرم چیست
زجر استادان بہ شاگردان چراست	خاطر از تدبیرہا گردان چراست

اکرم یعنے صلح ف اوپر کے اشعار میں جو توحید کا ذکر تھا ان میں بعض اشعار میں تو امور تکوینیہ کا ذکر ہے جیسے سہ نقش باشد الخ اسمیں تو نفی اختیار عبد سے کوئی اشکال لازم نہیں آتا اور بعض اشعار میں امور اختیاریہ کا ذکر ہی جیسے اکثر اشعار میں اس سے شاید کم فہموں کو شبہ واقع ہو جاتا ہے کہ جب عبد سے اختیار کی نفی ہے تو مذہب جبر حق ہو گا۔ ان اشعار میں اس اشکال کو دفع فرماتے ہیں کہ یہ جو ہمنے اوپر بیان کیا ہی یہ جبر نہیں، دلیعنے عبد سے بالکل نفی اختیار کی مقصود نہیں، اسکو جبر مذموم کہتے ہیں، بلکہ جباری حق کے معنی ہیں ریعنی مقصود یہ ہو کہ اللہ تعالےٰ کے اختیار کو ہمارے اختیار پر جبر و حکومت و غلبہ حاصل ہی گو ہم کو بھی کسی قدر اختیار حاصل ہو، اسکو جبر محمود کہتے ہیں اور انکی جباری (و استقلال اختیار) کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے تاکہ ہم اپنے ضعف و اختیار کو دیکھ کر عجز و زاری اختیار کریں (اور واقع میں مذہب جبر صحیح نہیں، بلکہ حق توسط ہے درمیان جبر و قدر کے

چنانچہ ہمارا بعض اوقات عاجز ہو جانا دلیل اضطرار و بے اختیاری کی ہے جس کو اوپر بہت بسط سے بیان کر دیا ہے اور بعض افعال ناشائستہ پر ہمارا خجل ہونا دلیل اختیار کی ہے کیونکہ اگر بالکل ہمکو اختیار نہ ہو تو اس قدر شرم کیوں آتی ہے اور حسرت و خجالت کس لیے ہوتی ہے؟ اسی طرح اگر اختیار نہیں ہے تو شاگردوں کو استاد زجر و توبیخ کیوں کرتے ہیں اور تدبیر میں خاطر پریشان کیوں ہوتی ہے؟ حاصل یہ کہ وجود اختیار کا ایسا بدیہی ہے کہ ہر وقت کے معاملات میں طبعاً اس کا اقرار و مقتضا ظاہر ہوتا ہے۔

در تو گوئی غافل ست از جبر او ۔۔۔ ماہ حق پنہاں شد اندر ابر او
ہست ایں را خوش جواب ار بشنوی ۔۔۔ بگذری از کفر و بر دیں بگروی
حسرت و زاری کہ در بیماری است ۔۔۔ وقت بیماری ہمہ بیداری است
آں زماں کہ می شوی بیمار تو ۔۔۔ مے کنی از جرم استغفار تو
می نماید بر تو زشتی گنہ ۔۔۔ مے کنی نیت کہ باز آیم برہ
عہد و پیماں می کنی کہ بعد ازیں ۔۔۔ جز کہ طاعت نبودم کارگزیں
پس یقیں گشت آنکہ بیماری ترا ۔۔۔ می بہ بخشد ہوش و بیداری ترا

اس امر واقعی مراد جبر است کنایہ از جہل بگردی میل کنی گویں مختار و پسندیدہ حسرت بمتلاء ہمہ بیداری خبر اوپر جو شرم و خجلت سے نفی جبر و اثبات اختیار پر استدلال کیا گیا ہے اس پر ایک اشکال واقع ہوتا ہے ان اشعار میں ان اشکال کی تقریر مع اس کے جواب کے مذکور ہے خلاصہ یہ ہے کہ اگر تم تقریر مذکور پر شبہ کرو کہ جس شخص کو افعال ناشائستہ پر شرم آتی ہے وہ بوجہ اختیار کے نہیں، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اسکو اپنے مجبور ہونے کی خبر نہیں اور امر واقعی یعنی جبر جو مثل چاند کے واضح اور ثابت ہے اسکے ابر جہل میں پنہاں ہو گیا ہے تو اس کا ایک باقاعدہ جواب ہے اگر تم غور سے سنو اور کفر و ضلالت کی باتوں سے دور رہو اور دین (حق) پر مائل ہو (وہ جواب یہ ہے کہ) بیماری میں جو حسرت و زاری ہوتی ہے وہ اس بیماری کے وقت میں بالکل بیداری (و آگاہی) سے پیدا ہوتی ہے. جس وقت تم بیمار ہوتے ہو سب گناہوں سے استغفار کرنے لگتے ہو اور گناہ کی زشتی و خرابی تم کو نظر آنے لگتی ہے اور یہ پختہ ارادہ کرتے ہو کہ اب راہ پر آجاؤں گا اور یہ عہد و پیمان کرنے لگتے ہو کہ اسکے بعد بجز طاعت اور کوئی کام پسند نہ ہوگا پس یقیناً ثابت ہوا کہ بیماری تمکو ہوشیاری و بیداری بخشتی ہے) حاصل جواب کا یہ ہے کہ اول دو مقدمے ثابت و ظاہر ہیں اول یہ کہ بیماری میں انسان کی جہالت و غلطی دفع ہو جاتی ہے حتی کہ بری باتوں کو بری سمجھنے لگتا ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ کہ بیماری میں توبہ کرتا ہے پس گر برے افعال پر شرمانا بوجہ جہل و بے خبری کے ہوتا ہے جیسا سائل نے شبہ کیا ہے تو بیماری میں تو وہ

جہل جاتا رہا پھر کیوں شرماتا ہے توبہ کرتا ہے پس باوجود زوال جہل کے شرم و معذرت کرنا صاف دلیل ہے کہ واقع میں انسان کیلیے اختیار حاصل ہے واضح رہے کہ ثبوت اختیار کا بدیہی ہی اور یہ سب تقریریں تنبیہات ہیں دلائل نہیں ہیں پس یہ مقدمات محتاج اثبات نہیں۔

پس بداں این اصل را اے اصل جو	ہر کرا درد است او برد است بو
ہر کہ او بیدار تر پر درد تر	ہر کہ او آگاہ تر رخ زرد تر

یہ دونوں شعر جملہ معترضہ ہیں چونکہ اوپر درد جسمانی کا موجب آگاہی ہونا بیان کیا ہے اس مناسبت سے درد دل کی خوبی بیان کرنے لگے فرماتے ہیں کہ اس قاعدہ کلیہ کو سمجھ لو کہ جس کو درد محبت ہوگا اس کو محبوب کا سراغ مل جاوے گا۔ اور جو شخص زیادہ بیدار بحق ہوگا محبت سے وہی زیادہ پُر ہوگا، اور جو زیادہ آگاہ و بحق ہوگا، وہی زیادہ رخ زرد (عاشق) ہوگا (حاصل یہ کہ محبت سے وصال محبوب میسر ہوتا ہی جیسا حدیث میں ہی مَنْ تَقَرَّبَ اِلَیَّ شِبْرًا تَقَرَّبْتُ اِلَیْهِ ذِرَاعًا الحدیث اور حدیث میں ہے۔ اَلْمَرْءُ مَعَ مَنْ اَحَبَّ۔

گر ز جبرش آگہی زاریت کو	بینش زنجیر جباریت کو
بستۂ در زنجیر چوں شادی کند	کے اسیر حبس آزادی کند
ور تو می بینی کہ پایت بستہ اند	بر تو سرہنگان شہ بنشستہ اند
پس تو سرہنگی مکن با عاجزاں	زاں کہ نبود طبع و خوئے عاجزاں
چوں تو جبرا و نمی بینی مگو	ور ہمے بینی نشان دید کو

سرہنگی، زور و ظلم، عاجزان اول جمع عاجز، عاجزاں ثانی مرکب از لفظ عاجز و آں اسم اشارہ۔ یہاں سے عود ہے مضمون تحقیق مسئلہ جبر و قدر کی طرف اشکال مذکورہ کا پہلا جواب تحقیقی تھا، یہ دوسرا جواب الزامی ہی خلاصہ یہ ہی کہ اگر تم جبر (و حکومت خداوندی) سے آگاہ ہو (جیسا دعویٰ کیا ہے کہ واقع میں انسان مجبور حکم الٰہی ہے اور بالکل مختار نہیں) زاری اور عاجزی تمھاری کہاں ہے اور زنجیر جباری حق کے ساتھ جو تمھاری بینش و معرفت متعلق ہوتی وہ (یعنی اس کی علامت) کہاں ہے (یعنی ہر شے کو اسکے آثار لازم ہوتے ہیں اعتقاد جبر کے لوازم میں سے یہ ہے کہ کسی بات میں اپنا زور نہ چلاوے بلکہ اپنے کو زار و نزار و عاجز و مجبور سمجھے پھر کیا وجہ کہ باوجود اس اعتقاد کے تمھاری عاجزی کہیں نظر نہیں آتی اور حکم خداوندی کے روبرو اپنے اختیار کو معطل نہیں کرتے، بلکہ لوگوں پر زور و ظلم کرتے ہو۔ ...... معلوم ہوا کہ تمھارا دل عقیدہ جبر کو قبول نہیں کرتا پھر زبان سے دعوی جبر کا کیوں کرتے ہو اور کیوں اعتراض کرتے ہو، آگے اسی کا تتمہ ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ جو شخص زنجیر میں بندھا ہوتا ہے (جیسے تم اپنے کو مقید جباری حق سمجھ رہے ہو)

وہ خوشی کب کرتا ہے جیسے تم خوشیاں کر رہے ہو اور جو اسیر حبس ہوتا ہے وہ آزادی کب کرتا ہے اگر واقعی تمہارا اعتقاد ہے کہ تمہارا پاؤں (اختیار) باندھ رکھا ہے (زنجیر جباری میں اور تم پر بادشاہ (حق تعالیٰ) کے سرہنگ قضا و قدر مسلط ہوئے بیٹھے ہیں تو تم عاجزوں کے ساتھ زور و ظلم مت کیا کرو کیونکہ عاجز اور بیچاروں کی یہ خصلت اور عادت نہیں ہوتی (حاصل یہ کہ دو حال سے خالی نہیں یا تو جبر کے معتقد ہو یا نہیں ہو) اگر اس کے جبر کے معتقد نہیں ہو تو اس کا دعویٰ مت کرو اور زبان سے مت کہو، اور اگر معتقد ہو تو اس کے آثار (عجز و بیچارگی) کہاں ہیں دکھلاؤ!

در ہر آں کاریکہ میلستت بداں
قدرت خود را ہمی بینی عیاں

در ہر آں کاریکہ میلت نیست و خواست
خویش را جبری کنی کیں از خدا است

(اس میں بیان ہے تلبیس نفس معترض کا کہ جبر کا صرف بہانہ ہے حقیقت میں غرض اصلی اتباع ہوا ہے) جس کام میں تم کو رغبت ہوتی ہے اپنی قدرت کا مشاہدہ کرنے لگتے ہو اور جبر سے دست بردار ہو جاتے ہو اور جس کام میں رغبت اور خواہش نہیں ہوتی اپنے کو جبری بنا لیتے ہو کہ یہ خدا تعالیٰ کی طرف سے ہے ہمارے اختیار سے خارج ہے۔ اگر سچ مچ جبر کا اعتقاد ہے تو مرغوب چیزوں کی تحصیل میں اختیار اور قدرت سے کیوں کام لیتے ہو، اس سے معلوم ہوا کہ دعویٰ جبر محض بہانہ نفس ہے۔

انبیا در کار دنیا جبری اند
کافراں در کار عقبیٰ جبری اند

انبیا را کار عقبیٰ اختیار
کافراں را کار دنیا اختیار

زانکہ ہر مرغے بسوئے جنس خویش
میپرد او در پس و جاں پیش پیش

کافراں چوں جنس سجیں آمدند
سجن دنیا را خوش آئیں آمدند

انبیا چوں جنس علییں بدند
سوئے علییں بجان و دل شدند

ایں سخن پایاں ندارد لیک ما
باز گوئیم آں تمامی قصہ را

(سجین دفتر فہرست اشقیاء، علیین، دفتر فہرست سعداء، مراد دریں جائے دفتر کہ دوزخ و بہشت است مجازاً خوش آئین، وصف ترکیبی، اے رسوم و عادات دنیا را پسند کنندہ، اوپر بیان کیا گیا تھا کہ لوگ اپنے مطلب کو کبھی جبری بنجاتے ہیں اور کبھی مختار ہو جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ تسلیم دونوں کو کرتے ہیں جیسا کہ واقع میں دونوں کا وجود حق ہے۔ اب مشورہ دیتے ہیں کہ کس موقع پر جبر کو غلبہ دینا مناسب ہے کہ غلو نے الاسباب کو ترک کر دیں اور کس مقام پر اختیار کو ترجیح دینا بہتر ہے کہ خوب اسباب میں سعی کی جائے اور اس کے متعلق مختلف عادات کا اظہار فرماتے ہیں کہ) انبیاء علیہم السلام تو کار دنیا میں جبری

(اور تارکِ اسباب ہیں)، اور کفار، کارِ عقبےٰ میں جبری) اور تارکِ اسباب ہیں) انبیا، کو کارِ عقبےٰ اختیار ہوا ہے (کہ اسکے اسباب میں سعی کرتے ہیں) اور کفار کو کارِ دنیا اختیار ہوا ہے (کہ اس کے اسباب میں سعی کرتے ہیں) وجہ انکی یہ ہے کہ ہر پرندہ اپنی جنس کی جانب چلا کرتا ہے، وہ پیچھے پیچھے ہوتا ہے اور اس کی جان یعنی خواہش و رغبت آگے آگے ہوتی ہے پس کفار چونکہ دوزخ کی جنس (یعنی اس کے مناسب تھے) اس لیے زندانِ دنیا کے طریقوں کو پسند کرنے لگے (اور طالب دنیا ہوئے، جس کا انجام جہنم ہے) اور انبیا چونکہ بہشت کی جنس (یعنی اس کے لائق تھے)، اس لیے بہشت کی طرف جان و دل سے متوجہ ہوئے (اور راغب کارِ عقبےٰ ہوئے جس کا انجام بہشت ہے) اب آگے قصے کی طرف رجوع فرماتے ہیں کہ اس مضمون کی تو کہیں انتہا ہی نہیں، ہم اس قصے کا تتمہ بیان کیے دیتے ہیں۔

نومید کردن وزیر مریداں را از رفضِ خلوت

آں وزیر از اندروں آواز داد　　کاے مریداں از من ایں معلوم باد

کہ مرا عیسےٰ چنیں پیغام داد　　کز ہمہ خویشان و یاراں باش باد

روے در دیوار کن تنہا نشیں　　وز وجودِ خویش ہم خلوت گزیں

بعد ازیں دستوریِ گفتار نیست　　بعد ازیں با گفتگویم کار نیست

تا بزیرِ چرخِ ناری چوں حطب　　من نہ سوزم در عنا و در عطب

پہلوے عیسےٰ نشینم بعد ازیں　　برفرازِ آسمانِ چارمیں

اس وزیر نے حجرہ کے اندر سے پکار کر کہا کہ اے مریدو میری طرف سے جان لو کہ مجھ کو حضرت عیسےٰ علیہ السلام نے پیغام دیا ہے کہ تمام اقارب و احباب سے علٰحدہ ہو جاؤ دیوار کی طرف منھ کر لے (یعنی کسی کی طرف توجہ مت کر) اور تنہا بیٹھ جا، اور اپنی ہستی سے بھی علٰحدگی اختیار کر لے! (یعنی مر جا!) اب آگے کہنے کی اجازت نہیں اور اس کے بعد مجھ کو گفتگو سے کچھ سروکار نہیں وہ اب سب کو رخصت کرتا ہوں اور مرتا ہوں اور چوتھے آسمان پر (عیسےٰ علیہ السلام کے پاس، سامان دہستی) لیے جاتا ہوں تاکہ کرہ ناری کے نیچے (دنیا میں) مشقت و ماندگی (تعلقات غیر واللہ) میں ہیزم کی طرح نہ جلتا رہوں (یعنی مر کر اس عذاب تعلق دنیوی سے نجات پاؤں اور حضرت عیسےٰ علیہ السلام کے پاس جاکر بیٹھ جاؤں جو چوتھے آسمان کے اوپر ہ

ف۔ حدیثوں میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا دوسرے آسمان پر ہمارے حضور صلے اللہ علیہ وسلم سے ملاقات ہونا ثابت ہے۔ آسمانِ چہارم پر ہونے کی کوئی دلیل نہیں پس مولانا نے یا تو بنائً علے المشہور بین الشعراء فرما دیا، یا آسمان سے مراد

مطلق کرہ لیا جاوے تو ہم لوگ جو کرۂ زمین پر بستے ہیں ہمارے اوپر اول کرۂ ہوا ہے دوسرا کرۂ ناری ہے جسکو ان اشعار میں چرخ ناری کہا ہے، تیسرا کرہ آسمان اول چوتھا کرہ آسمان دوم۔ اس توجیہ کے اعتبار سے چوتھے آسمان کہہ سکتے ہیں۔

ولی عہد ساختن وزیر ہر یک امیر را جدا جدا

وانگہانی ہر امیرے را بخواند — یک بہ یک تنہا بہر یک حرف راند
گفت ہر یک را بہ دین عیسوی — نائب حق و خلیفہ من توئی
واں امیران دگر اتباع او — کرد عیسیٰ جملہ را اشیاع تو
ہر امیرے کو کشد گردن بگیر — یا بکش یا خود ہمیدارش اسیر
لیک تا من زندہ ام ایں را مگو — تا نہ میرم ایں ریاست را مجو
تا نہ میرم من تو ایں پیدا مکن — دعوئے شاہی و استیلا مکن
اینک ایں طومار و احکام مسیح — یک بیک خوان تو بر امت فصیح

یعنی اس وقت خلوت میں اس نے بارہ سرداروں میں سے ہر ایک کو الگ الگ بلا کر اس سے گفتگو کی اور یہ کہا کہ دین عیسوی میں نائب حق اور میرا خلیفہ صرف تو ہے اور دوسرے جتنے سردار ہیں سب تیرے تابع ہیں حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے ان سب کو تیرا تابع بنا دیا ہے پس اگر انمیں سے کوئی امیر گردنکشی کرے اسکو گرفتار کر لینا، خواہ قتل کر دینا، یا اس کو پابزنجیر رکھنا، لیکن جبتک میں زندہ ہوں یہ بات کسی سے مت کہنا، جبتک میں مر جاؤں اس ریاست کی فکر مت کرنا اور نہ دوسرے امرا مجھ کو تنگ کریں گے کہ ہمکو خلافت کیوں نہ دی، یہ طومار اور احکام مسیح کے موجود ہیں ان کو امت عیسوی پر مفصل طور پر پڑھکر سنایا کرنا۔

ہر امیرے را چنیں گفت او جدا — نیست نائب جز تو در دین خدا
ہر یکے را کرد او یک یک عزیز — ہر چہ او را گفت ایں را گفت نیز
ہر یکے را او یکے طومار داد — ہر یکے ضد دگر بود المراد
متن آں طومارہا بد مختلف — ہم چو شکل حرف ہا تا الف
حکم ایں طومار ضد حکم آں — پیش ازیں کردیم ایں ضد را بیاں
ضد ہم دیگر ز پایاں تا بہ سر — شرح دادستیم ایں را اے پسر

یعنے ہر امیر کو جدا جدا بلا کر یہی مضمون کہہ دیا کہ دین الٰہی میں بجز تیرے اور کوئی میرا نائب نہیں اور ہر ایک کو جدا جدا معزز دبہ خلافت بتایا، جو ایک سے کہا وہی دوسرے سے بھی کہا اور ہر ایک کو ایک طومار دیدیا اور ہر طومار دوسرے کے خلاف تھا، تمام طوماروں کے مضامین اسطرح باہم مختلف تھے جس طرح حروف تہجی کی شکلیں،

باہم مختلف ہوتی ہیں اور ہر ایک کے احکام دوسرے احکام کے ضد اور خلاف تھے جیسا ہم اسکے قبل اس کا بیان بھی کر چکے ہیں (اس سرخی میں تخلیط وزیر الخ ہر طومار دوسرے کا سراسر مخالف تھا جیسا ہم شرح کر چکے ہیں۔

کشتن وزیر خویش را در خلوت

بعد ازاں چل روز دیگر در بہ بست　　خویش را کشت از وجود خود برست

چوں کہ خلق از مرگ او آگاہ شد　　بر سر گورش قیامت گاہ شد

خلق چنداں جمع شد بر گور او　　مو کناں جامہ دراں در شور او

کاں عدد را ہم خدا داند شمرد　　از عرب و ز ترک و ز رومی و کرد

خاک او کردند بر سرہائے خویش　　درد او دیدند درماں ہائے خویش

آں خلائق بر سر گورش مہے　　کردہ خوں را از دو چشم خود رہے

جملہ از درد فراقش در فغاں　　ہم شہان و ہم مہان و ہم کہاں

کرد قومی معروف، خویش اول بمعنے خود، خویش ثانی بمعنے خویش ذخوبہ انہ فرہنگ جہانگیری پس لفظ خویش خود قافیہ است ردیف نیست فلا اشکال مہے یک ماہ، خوں را برائے خون، رہے یائے مجہول زائد از دو چشم بیان مقدم ہے آں یعنی اسکے بعد اور چالیس روز خلوتگاہ کا دروازہ بند رکھا پھر خودکشی کرلی اور اپنے وجود سے خلاصی حاصل کرلی۔ جب لوگ اسکے مرنیسے مطلع ہوئے تو اس کی گور پر قیامت گاہ بنگئی اسکی قبر پر بال نوچتے، کپڑے پھاڑتے شور کرتے، اسقدر لوگ جمع ہوئے کہ انکا عدد خدا تعالیٰ ہی شمار کرنا جانتے ہیں عرب بھی ترک بھی رومی بھی کرد بھی اسکی خاک گور کو اٹھا اٹھا کر اپنے سر پر ڈالتے تھے اور اسکے درد و غم کو عین علاج سمجھتے تھے (کیونکہ محبوب کے لئے تکلیف برداشت کرنا بھی راحت ہے) غرض ان لوگوں نے اس کی گور پر ایک ماہ تک اپنی آنکھوں کو خون کا راستہ بنا رکھا تھا اور اس کے درد فراق سے سب آہ و فغاں میں مشغول تھے اہل حکومت بھی بڑے بھی چھوٹے بھی

طلب کردن امت عیسیٰ علیہ السّلام کہ ولیعہد از شما کدام است

بعد ماہے خلق گفتند اے مہاں　　از امیراں کیست بر جایش نشاں

تا بہ جائے او شناسیمش امام　　تاکہ کار ما ازو گردد تمام

دست در داماں و دست او زنیم　　سر ہمہ بر اختیار او نہیم

چوں کہ شد خورشید و ما را کرد داغ　　چارہ نبود بر مقامش از چراغ

چوں کہ شد از پیش دیدہ وصل یار　　نائبے باید ازو ماں یادگار

چونکہ گل بگذشت و گلشن شد خراب　　بوئے گل را از کہ جوئیم از گلاب

یعنے بعد ایک ماہ کے لوگوں نے مشورہ کیا کہ ان بارہ امیروں میں سے اس وزیر کی جگہ کون بیٹھنا چاہئے تاکہ بجائے اس کے اس خلیفہ کو امام و پیشوا سمجھیں اور کار دین کی اس سے تکمیل ہو اور اس کے دست و داماں سے تمسک کریں اور ہم سب اس کی تجویز پر سر تسلیم خم کریں۔ کیونکہ جب آفتاب چلا گیا اور ہمکو سوختہ کر گیا تو اس کی جگہ چراغ ہونا ضروری ہے اسی طرح جب آنکھوں کے سامنے سے محبوب (مرشد) کا قرب اُٹھ گیا تو کوئی نائب اس کا یادگار ہمارے لیے ضرور چاہیے۔ جس طرح مثلاً فصل گل گزر گئی اور باغ ویران ہو گیا۔ اب بوئے گل کو صرف گلاب سے حاصل کر سکتے ہیں۔ ان سب مثالوں سے مقصود یہ ہے کہ جب اصل مرشد نہ مل سکے تو خلیفہ ہی سے فیض حاصل کرنا چاہیے۔

چوں خدا اندر نیاید در عیاں　　نائبِ حق اند ایں پیغمبراں
نے غلط گفتم کہ نائب با منوب　　گر دو پنداری قبیح آید نہ خوب
نے دو باشد تا توئی صورت پرست　　پیشِ او یک گشت کز صورت برست

(منوب بمعنے منوب عنہ ولفظ نے در ہر دو شعر کلمۂ نفی ست برائے اضراب از ماقبل۔ یہاں سے انتقال ہے دوسرے مضمون کی طرف بمناسبت مضمون سابق کے کہ اصل نہ ملنے کے وقت خلیفہ کی ضرورت ہے فرماتے ہیں کہ اسی طرح) اللہ تعالیٰ معائنہ خلق میں نہیں آتے۔ اس لیے یہ حضرات انبیاء علیہم السلام حق تعالیٰ کے نائب بنائے گئے ہیں) تاکہ ان سے فیوض حاصل کریں۔ اب کہنے سے شبہ ہوا کہ نائب اور منوب عنہ تو الگ الگ ہوتے ہیں تو انبیاء اور حق تعالیٰ بھی بالکل غیر ہوں گے اس لیے اس سے اضراب کر کے فرماتے ہیں کہ نہیں میں نے (نائب) غلط کہہ دیا۔ کیونکہ ایسے نائب کو منوب عنہ (حق تعالیٰ) کے ساتھ اگر غیر اور جدا سمجھو تو امر قبیح ہے خوب نہیں (اب اس سے شبہ بڑا کہ شاید ان میں بالکل اتحاد ہوگا، اور کسی وجہ سے بھی غیریت نہ ہوگی اس لیے اس سے بھی اضراب فرماتے ہیں) کہ نہیں (دو اور جدا ہونے کو بالکل غلط نہیں بلکہ اسمیں تفصیل یہ ہے کہ جبتک) صورت پرستی میں رہو (یعنی وجود ظاہری کو دیکھو) تو واقع میں دو ہیں (اور باہم غیر ہیں) اور جو شخص صورت سے چھوٹ گیا اور وجود ظاہری سے قطع نظر کر لی اور صرف وجود حقیقی پر نظر رکھی اسکے نزدیک ایک وجود ہے) خلاصہ یہ کہ موجود حقیقی واجب تو صرف حق جل وعلا شانہ ہیں اور واحد ہیں اور اس مرتبہ وجود حقیقی واجب میں کوئی چیز موجود نہیں، کیونکہ سب ممکنات ہیں موصوف بالوجوب کوئی نہیں، اور اگر موجود ظاہری کے مرتبے میں دیکھا جاوے تو جن چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے ایجاد فرمایا ہے وہ سب موجود ہیں یہ مطلب ہے مرتبہ صورت میں وجود ظاہری میں تعدد و تغایر کے حکم کرنے کا اور مرتبہ معنی وحقیقت یعنی وجود واجبی میں وحدت کے حکم کرنے کا چنانچہ مسئلہ توحید سے

جو مختلف تقریرات وعنوانات سے گزر چکا ہے اس کی تفصیل معلوم ہوسکتی ہے۔

چوں بصورت بنگری چشمت دو است	تو بنورش درنگر کاں یک تو است
لاجرم چوں بر یکے افتد نظر	آں یکے بینی دو ناید در بصر
نور ہر دو چشم نتواں فرق کرد	چونکہ در نورش نظر انداخت مرد
دہ چراغ ار حاضر آید در مکاں	ہر یکے باشد بصورت ضدّ آں
فرق نتواں کرد نور ہر یکے	چوں بنورش روئے آری بے شکے
اطلب المعنے من الفرقان وقل	لا نفرّق بین احدٍ من رُسُل
گر تو صد سیب و صد آبی بشمری	صد نماید یک بود چوں بفشری
در معانی قسمت و اعداد نیست	در معانی تجزیہ و افراد نیست

یہ سب تمثیلات ہیں اوپر کے مضمون کی یعنی دو چیزوں میں من وجہ اتحاد اور من وجہ تغائر ہونیکی (تمثیل اول) اگر ظاہری صورت کو دیکھو تو آنکھیں دو ہیں، اور اگر اس کے ---- کو دیکھو تو وہ ایک ہے (اس اعتبار سے ایک ہونے میں گو خفا یا شبہہ نہ تھا مگر تقریب فہم کیلیے اسکے ایک ہونے کا ایک اثر بیان فرماتے ہیں کہ) نور کے ایک ہی ہونے کا یہ اثر ہے کہ جب کسی چیز کو دیکھو تو وہ ایک ہی نظر آتی ہے، دو نظر نہیں آتی اس وجہ سے دونوں آنکھوں کے نور میں بھی کوئی فرق نہیں کرسکتا (کہ ایک اس آنکھ کے نور سے نظر آتی ہے اور وہ اس آنکھ کے نور سے) جب کہ اس کے نور میں کوئی شخص نظر فکر کرنا چاہیے (تمثیل دوم) اگر کسی مکان میں دس چراغ لا رکھو تو ظاہر میں ہر چراغ دوسرے کا غیر ہے مگر ہر ایک کی روشنی میں جدا جدا تمیز نہیں ہوسکتی جب اسکے نور کی طرف توجہ کرنے لگو (یعنی نہیں کہہ سکتے کہ اتنی مقدار یا اتنی مسافت تک فلاں چراغ کا نور ہے اور اس قدر فلانے کا) تلاش کرو۔ اس مضمون کو قرآن مجید سے (یعنی اسکی تائید کو) اور یہ آیت پڑھو لَا نُفَرِّقُ بَیْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ۔ یعنی ہم نہیں تفریق کرتے کسی میں اللہ تعالیٰ کے رسولوں میں سے (کہ کسی کو مانیں اور کسی کو نہ مانیں۔ وجہ تائید ظاہر ہے کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ نفس رسالت سب میں مشترک ہے جو کہ وصف مقصود ہے، اسی لیے کسی کی تکذیب ناجائز ہے اسی طرح تمثیلات مذکورہ میں وصف مقصود نور ہے جو مشترک ہے۔ (تمثیل سوم) اگر سو سیب اور سو آبی یعنی بہی لے کر شمار کرنے لگو تو سو معلوم ہوں گے اور جب سب کو نچوڑ لو سب ایک ہی ہو جاوینگے (اور تمایز مرتفع ہو جائیگا ان تمثیلات سے یہ مقصود نہیں کہ ان ہی مثالوں کی سی نسبت اللہ تعالیٰ میں اور مخلوقات میں ہے۔ تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا۔ بلکہ مطلب یہ ہے کہ جیسے ان مثالوں میں مقصود بالعرض متعدد ہے، اور مقصود حقیقی ایک ہے، اسی طرح موجود غیر حقیقی متعدد ہے، اور موجود واجب حقیقی ایک ہے

پس وحدت موجود کو وحدت مقصودہ سے تشبیہ دینا منظور ہے اور تشبیہ من کل الوجوہ نہیں ہے جیسا اوپر ایک مقام پر اس کی خوب تحقیق گذر چکی ہے پس تمثیلات مذکورہ سے معلوم ہوا کہ معانی میں قسمت اور عدد اور اجزاء اور افراد نہیں (کیونکہ یہ سب مقتضی کثرت کو ہیں)، اور معانی مقصودہ میں محض وحدت ہے جیسا اوپر بیان ہوا پھر ان امور کی گنجائش کہاں قسمت کم متصل میں ہوتی ہے عدد کم منفصل میں ہوتا ہے اجزاء پر کل کا صادق آنا ضروری نہیں بلکہ اجزاء خارجہ میں صحیح بھی نہیں افراد پر کلی کا صادق آنا ضرور ہے فرق ان مفہومات میں ہے۔

اتحادِ یار با یاراں خوش ست	پائے معنی گیر صورت سرکش ست
صورتِ سرکش گدازاں کن برنج	تا بہ بینی زیرِ او وحدت چو گنج
ور تو نگدازی عنایتہائے تو	خود گدازد اے دلم مولائے او
او نماید ہم بدلہا خویش را	او بدوزد خرقۂ درویش را

(اتحاد، اتصال و تعلق، یار مطلوب طالب مراد معنی، رنج ریاضت، مولا، غلام، ہم برائے حصر، خرقہ مراد قلب پارہ پارہ از عشق، دوختن مراد جمعیت بخشیدن۔ یعنی جب ثابت ہو گیا کہ مقصود و مطلوب اصلی معنی یعنی حقیقت واحدہ حق تعالیٰ ہے اور صورت یعنی موجودات ظاہری غیر حقیقی اسکا حجاب ہے اور تعلق طالبوں کو مطلوب کے ساتھ رکھنا پسندیدہ و زیبا ہے (اور مطلوب حقیقت واحدہ ہے) تو تم معنے (حقیقت حق) کا اتباع کرو (اور اسکو تلاش کرو) کیونکہ صورت (موجودات ظاہری) تو اتحاد سے سرکشی کرتی ہے (اور اسمیں وارد ہونیکی قابلیت نہیں کیونکہ تعدد و تغایر اسکے لیے لازم ہے اسی لیے وہ حجاب ہے)، جب صورت کا یہ حال ہے تو اسکو گداختہ کرو ریاضت سے (یعنی حق تعالیٰ کے ساتھ ایسی مشغولی پیدا کرو کہ موجودات ظاہری نظر سے اٹھ جاویں یہی مطلب ہے گداختہ و فنا کرنیکا جیسا اقسام فنا میں بیان ہو چکا ہے، تاکہ اسکے اندر وحدت (یعنی حقیقت واحدۂ حق) خزانہ (مطلوب) کی طرح تمکو نظر آوے (یعنی قلب سے اسکا مشاہدہ ہو جیسا عنقریب آتا ہے) اور اگر تم گداختہ نہ کر سکو گے یہ مطلب نہیں کہ تم ریاضت ہی نہ کرو بلکہ معنی یہ ہیں کہ اگر یہ خیال ہو کہ ہم بیچاروں کی ریاضت و کوشش میں قوت کہاں کہ اتنی بڑی دولت ملجائے، اسکا جواب دیا جاتا ہے کہ اگر باوجود قصد طلب کے یہ ثمرہ تمہاری قدرت سے خارج ہو تو غم نہ کرو اور مایوس مت ہو کیونکہ حق تعالیٰ کی عنایتیں خود (اس کثرت کو نظر سے) گداختہ و فانی کر دینگی وہ ایسے ہیں کہ میرا دل انکا غلام (اور مسخر) ہو (اس عنایت کو دیکھ کر مقصود یہ ہو کہ سعی تم کرو اور ثمرہ حقتعالیٰ مرتب فرما دینگے اب مضمون تا بہ بینی الخ کی شرح فرماتے ہیں کہ آنکھ سے مشاہدہ نہیں ہوتا بلکہ حق تعالیٰ ہی کا کام ہو کہ عارفین کے قلوب کو اپنا جلوۂ معرفت دکھلا دیتے ہیں (جلوہ یہی ہو کہ بجز ذات و صفات حق کے کسی طرف التفات نہیں رہتا) اور درویش کا قلب جو عشق (اور طلب) میں پارہ پارہ ہو اسکو جمعیت

(وصال) عطا فرماتے ہیں ف. کلمہ حصر میں اشارہ اس طرف ہے کہ معرفت و وصول حق سبحانہ و تعالےٰ کا مکتسب نہیں ہے بلکہ محض موہوب ہے اور اسکی کیا تخصیص ہے بلکہ جسقدر اسباب اپنے ثمرات و مقاصد کے لئے موضوع ہیں مثلاً پانی پینا سیرابی کیلئے علاج کرنا صحت کیلئے، غور و فکر کرنا رائے صحیح کیلئے ان سب کے ثمرات محض منجانب اللہ ہیں مگر عادۃ اللہ یوں ہی جاری ہے کہ مباشرت اسباب کے بعد ثمرات عطا فرماتے ہیں اور بدون اسباب کے کم کر دیتے ہیں اس لئے اسباب کا معطل ہونا لازم نہیں آیا پس انسان مجاہدہ و ریاضت میں کمی نہ کرے مگر مؤثر حصول مقصود میں حق تعالیٰ کی عنایت کو سمجھے۔

یعنی بدون وصال معرفت اصلاً نشد ۱۲

منبسط بودیم و یک جوہر ہمہ　　　بے سر و بے پا بدیم آں سر ہمہ
یک گہر بودیم ہم چوں آفتاب　　　بے گرہ بودیم و صافی ہم چو آب
چوں بصورت آمد آں نور سرہ　　　شد عدد چوں سایہ ہائے کنگرہ
کنگرہ ویراں کنید از منجنیق　　　تا رود فرق از میانِ ایں فریق

(منبسط بسیط و غیر مرکب. جوہر ذات، مقابل عرض. سر و پا اعضائے جسمانی، آں سر آنطرف، مراد عالم ارواح گرہ، مراد قید، مادہ صافی، مراد نورانی. سرہ، خالص منجنیق، بامیم مفتوح و نون زدہ و جیم مفتوح و نون مکسورہ و یائے معروف فلاخن بزرگ) اس سے اوپر کے شعر "و نماید الخ کے مصرعہ اول میں طالب کو معرفت حق اور مصرعہ ثانی میں اسکو وصال حق حاصل ہونیکا ذکر تھا اور معرفت و وصل میں جانبین یعنی محب و محبوب میں باہمی مناسبت ضروری ہے اسلئے ان اشعار میں اس مناسبت کا بیان فرماتے ہیں کہ ہم (مرتبہ روح میں) بسیط اور جوہر واحد تھے (یعنے نہ ترکیب تھی نہ تعدد تھا) اور اس عالم میں ہم سب بے اعضا و جوارح تھے (یعنے جسم سے منزہ تھے) اور آفتاب کی طرح ایک ذات تھے (کہ اسمیں کثرت و ترکیب خارجی نہیں اسمیں تشبیہ ہی معقول کو محسوس کے ساتھ) اور بے قید (بے مادہ) اور نورانی تھے مثل پانی کے (کہ اگرچہ وہ ظلمت و سیاہی سے خالی ہو) جب نور خالص (روح) عالم صورت میں آیا (یعنے بدن سے متعلق ہوا) تو وہ نور متعدد اور متکثر ہو گیا (یعنے وہ روح واحد ارواح کثیرہ بن گئی ہر بدن کے ساتھ جدا روح متعلق ہو گئی) جیسے کنگروں کا سایہ ہوتا ہے کہ انکے ساتھ جب نور آفتاب متعلق ہوا تو خود اس نور آفتاب میں ایک قسم کا تعدد آ گیا کہ ایک کنگرہ پر جیسا اسکا سایہ الگ ہو گیا دوسرے کنگرہ کا سایہ الگ پڑا پس ابدان مثل کنگرہ کے ہیں اور روح مثل نور آفتاب کے ہے کہ تعلق ابدان سے خود اس روح واحد میں کثرت ہو گئی اور ارواح کثیرہ بن گئی (تو تمکو چاہئے کہ منجنیق (ریاضت و مراقبات) سے ان کنگروں (یعنے ابدان) کو ویران (اور فانی کردو تاکہ اس گروہ (ارواح) میں فرق جاتا رہے (اور اسی روح واحد کی طرف کہ مربی و مفیض ارواح ہے توجہ ہو جاوے جسطرح کنگروں کے توڑ ڈالنے سے سب حصے

دھوپ کے ایک بنگئے تقریر مناسبت کی یہ ہوئی کہ جیسے حق جل وعلاشانہٗ بسیط ہیں اسی طرح روح بسیط ہے جیسے حقتعالیٰ واحد ہیں اسیطرح روح واحد ہے جیسے حقتعالیٰ قید مادہ سے پاک ہی اسیطرح روح مادہ سے پاک ہے جیسے نور وجود حق کے مظاہر میں کثرت ہے اسیطرح خود وجود روح میں کثرت ہے جیسے ان مظاہر کثیرہ کے اٹھا دینے سے کہ حجابات حق ہیں نور حق کا مشاہدہ ہوتا ہے اسیطرح ان مظاہر کثیرہ کے اٹھا دینے سے کہ حجابات روح ہیں نور روح واحد کا مشاہدہ ہوتا ہے انہی مناسبات کی وجہ سے روح کو امر ربانی کہا جاتا ہے جب مناسبت ہوگئی تو اب معرفت وصول کے امکان میں کوئی شبہہ نہ رہا اور اس مناسبت کی تقریر امام غزالی رح نے احیاء العلوم کی کتاب المحبۃ میں بہت بسط سے لکھی ہے حرف اشعار مذکورہ میں روح کیلئے پانچ حکم ثابت کیے ہیں بسیط ہونا، واحد ہونا غیر مادی ہونا، روح کیلئے مظاہر کا کثیر ہونا۔ اسکے مظاہر سے نظر اٹھا لینے سے اسکا مشہود ہونا اس کی مختصر تقریر یہ کیجاتی ہے جاننا چاہیے کہ ہر چند کہ کنہ وحقیقت روح کی نسبت یقینی طور پر کسی امر کا دعوے مشکل ہے مگر اہل کشف کے کلام سے اسقدر معلوم ہوتا ہے کہ روح ایک شئے حادث ہے اور عالم امر سے ہے۔ یعنے مادہ سے مجرد ہے عالم خلق سے نہیں یعنی مادی نہیں تحقیق عالم خلق وعالم امر کی پہلے گذر چکی ہے اور اصل روح ایک ہے اسکو روح اعظم کہتے ہیں اور تمام موجودات عالم کے ساتھ متعلق ہے اور یہ تعلق بطور حلول کے نہیں بلکہ بطور تصرف وتدبیر کے ہے اور اسی کا فیض تمام اشیاء پر حسب اختلاف استعداد مختلف طور پر فائض ہے ادنے درجہ کا فیض جمادات پر ہے کہ اسکی بدولت صرف انکی ترکیب محفوظ ہے اور اس سے زیادہ نباتات پر ہے کہ علاوہ حفظ ترکیب کے انہیں نشو ونما بھی ہوتا ہے اس سے زیادہ حیوانات پر ہے کہ علاوہ حفظ ترکیب ونشو ونما کے انہیں حس وحرکت بھی ہے اس سے زیادہ جن اور انسان پر ہے کہ علاوہ حفظ ترکیب ونشو ونما وحس وحرکت کے انہیں عقل مدرک کلیات بھی ہے اور پھر انسان پر اور بھی زیادہ کہ اسمیں قابلیت عشق ومعرفت الٰہی کی سب سے زیادہ ہے یہ سب فیوض اسی روح اعظم کے ہیں لیکن ان فیوض کے پہنچنے کے لئے روح اعظم اور عالم اجسام کے درمیان کچھ وسائط بھی ہیں کہ وہ بھی روح کہلاتے ہیں اور وہ ہر شے اور ہر شخص کے ساتھ جدا جدا متعلق ہیں اور اس روح اعظم کو روح سراجی اور ان ارواح جزئیہ کو روح زجاجی بھی کہتے ہیں اور ان ارواح جزئیہ کو ارباب طلسم اور ارباب الانواع بھی کہتے ہیں اور یہ احکام خمسہ روح اعظم کیلئے ثابت کیے جاتے ہیں چونکہ وہ واحد ہے اسلئے حکم ثانی صحیح ہوا اور چونکہ عالم امر سے ہے اسلئے حکم ثالث صحیح ہوا۔ اور چونکہ مرکب ہمیشہ مادی ہوتا ہے اور یہ مادی نہیں اسلئے حکم اول صحیح ہوا اور یہ چونکہ ارواح جزئیہ اس کے مظاہر ووسائط فیض ہیں اس لئے حکم رابع صحیح ہوا۔ اور اشیاء کثیرہ سے نظر اٹھ کر ایک پر رہ جانا بدیہی امر ہے پس حکم خامس بھی صحیح ہوا اور جاننا چاہئے کہ روح اعظم کو

[illegible]

تجلی حق بھی کہتے ہیں کیونکہ تجلی حق کہتے ہیں ظہور کو اور ہر مصنوع اپنے صانع کا ظہور ہوتا ہے اور اگر اسکو کسی وجہ سے صانع کیساتھ مناسبت زیادہ ہو تو اس سے زیادہ ظہور ہوتا ہے اور روح اعظم کو مناسبت زیادہ ہے جیسا بیان ہوا اس لئے اس کو تجلی حق کہنا زیبا ہوا۔ اور صورت حق بھی اسی معنی کر کہتے ہیں کیونکہ صورت کے معنے بھی ظہور کے ہیں　اور یہی معنی ہیں حدیث[1] اِنَّ اللّٰہَ خَلَقَ اٰدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ کے

دربیان آنکہ انبیا علیہم السلام گفتند کلموا الناس علی قدر عقولہم زیرا کہ آنچہ ندانند انکار کنند ایشاں را زیاں دارد و قال علیہ السلام امرنا ان ننزل الناس منازلہم

چونکہ اوپر مضمون توحید کا نازک اور فہم عوام سے بلند تھا بالخصوص مناسبت درمیان حقتعالیٰ و روح کا مسئلہ اور اسکی تفصیل کرنیمیں کم فہموں کی مضرت کا اندیشہ تھا اسلئے اس سرخی میں اظہار معذرت کا فرمایا اول حدیث کے معنی یہ ہیں کہ کلام کرو تم لوگوں سے انکی عقل کے موافق اور دوسری حدیث[2] کا ترجمہ یہ ہے کہ ہم حکم کئے گئے ہیں اس امر کا کہ لوگوں کو انکے مراتب پر اتاریں) اور یہ مضرت تین طرح کی ہے ایک یہ کہ اس کو خلاف شرع سمجھ کر قبول کرلیں اور بد دین و ملحد بن جاویں دوسرے یہ کہ الفاظ یاد کر کے اپنے کو اہل کمال کا مقابل کرنے لگیں تیسرے یہ کہ اس کا انکار کر بیٹھیں اور اہل اللہ کو برا کہیں چونکہ مضرت اولیٰ و ثانیہ مضرت ثالثہ سے بڑھ کر ہے اسلئے سرخی میں صرف تیسری کو بیان کیا تاکہ معلوم ہو جاوے کہ جب ادنیٰ گوارا نہیں تو اعلیٰ کیسے گوارا ہوگی۔ اس لئے سکوت ہی مناسب ہے۔

شرح ایں را گفتمے من از مرے	لیک ترسم تا نہ لغزد خاطرے
نکتہا چوں تیغ پولاد ست تیز	گر نہ داری تو سپر واپس گریز
پیش ایں الماس بے اسپر میا	کز بریدن تیغ را نبود حیا
زیں سبب من تیغ کردم در غلاف	تا کہ کژ خوانے نہ خواند برخلاف
آمدیم اندر تمامی داستاں	از وفاداری جمع راستاں

مرے امالہ مرا بحث و جدال الماس تیغ آبدار را ہم گوئند یعنی میں اس مقام کی شرح خوب بحث و دلائل سے لکھتا مگر اندیشہ کرتا ہوں کہ کسی کے قلب میں لغزش نہ ہو جائے بہت سے باریک مضامین تیغ فولادی کی طرح تیز ہوتے ہیں اگر تیرے پاس سپر (فہم) نہ ہو تو پیچھے ہی ہٹنا چاہیئے اس تیغ آبدار (مسائل دقیقہ) کے روبرو

[1] عن ابی ہریرۃ رضی قال قال صلی اللہ علیہ وسلم خلق اللہ آدم علی صورتہ ستون ذراعا الخ متفق علیہ کذا فی المشکوٰۃ ۱۲ صفحہ ۳۹۷ - ۱۲

[2] وقال علی رضی اللہ عنہ حدثوا الناس بما یعرفون اتحبون ان یکذب اللہ و رسولہ ۱۲ بخاری صفحہ ۲۴ - ۱۲

بدون سپر (فہم) نہ آنا چاہیئے کیونکہ تلوار کاٹنے سے نہیں شرماتی (اسی طرح یہ مضامین جب غلط ذہن میں آجاویں ایمان کو تباہ کردیتے ہیں) اس سبب سے میں نے تیغ (بیان) کو غلاف (خاموشی) میں کرلیا ہے تاکہ کوئی کژ خواں خلاف واقعہ نہ پڑھے (خود اپنے دل میں کہ خود خراب ہو یا اوروں کے روبرو کہ دوسرے برباد ہوں) اب ہم داستان پوری کرنے میں متوجہ ہوتے ہیں کہان (دل کے بچوں نے دکہ دل سے وزیر کے مرید تھے اس کی وصیت کا کیسا ایفا کیا)

جنگ کردن امراء در ولیعہدی و تیغ کشیدن برہمدگر

کز پس ایں پیشوا بر خاستند — بر مقامش نائبے می خواستند
یک امیرے زاں امیراں پیش رفت — پیش آں قوم وفا اندیش رفت
گفت اینک نائب آں مرد من — نائب عیسےٰ منم اندر زمن
اینک ایں طومار برہان من ست — کیں نیابت بعد ازو آن من ست
آں امیر دیگر آمد از کمیں — دعوئے او در خلافت بد ہمیں
از بغل او نیز طومارے نمود — تا بر آمد ہر دو را خشم وجود
آں امیراں دگر یک یک قطار — بر کشیدہ تیغہائے آبدار
ہر یکے را تیغ و طومارے بدست — در ہم افتادند چوں پیلان مست
ہر امیرے داشت خیل بیکراں — تیغہا را بر کشیدند از میاں
صد ہزاراں مرد ترسا کشتہ شد — تا ز سر ہائے بریدہ پشتہ شد
چوں رواں شد ہمچو سیل از چپ و راست — کوہ کوہ اندر ہوا زیں گرد خاست
تخمہائے فتنہ ہا کو کشتہ بود — آفت سرہائے ایشاں کشتہ بود

آں من حق من، کوہ کوہ بسیار، یہ بیان ہے داستان کا یعنے اس پیشوا (وزیر) کے بعد وہ لوگ اٹھے اور اسکی جگہ نائب کے خواہاں ہوئے ایک امیر آگے بڑھا اور اس قوم کے روبرو آیا اور کہا کہ اس شخص کا (بلا واسطہ) اور حضرت عیسےٰ علیہ السلام کا (بواسطہ) نائب خلیفہ ہوں دیکھو یہ طومار میری دلیل ہے اسپر کہ نیابت میرا حق ہے وہ دوسرا امیر کہیں چھپا کھڑا تھا وہ بھی نکلا اور یہی دعوئے خلافت اسکا بھی تھا اور ایک طومار اس نے بھی بغل سے نکالکر دکھلایا، اب دونوں کو غصہ آیا اور ایک نے دوسرے کے دعوے کا انکار شروع کیا اسی طرح اور جو امراتھے صف باندھ باندھ اور تیغ آبدار کھینچ کھینچ کر پہنچے، ہر امیر کے ہاتھ میں تلوار اور طومار تھا غرض آپس میں چل پڑی ہر امیر کے پاس کثرت سے لشکر تھا تلواریں نیام سے نکال نکال آمادہ ہوگئے

حاصل یہ کہ لاکھوں نصرانی اس میں مقتول ہوئے اور سرہائے بریدہ کے پشتے لگ گئے اور سیلاب کی طرح ہر طرف سے خون بہنا شروع ہوا اور ہوا میں تمام گرد اڑکر بھر گئی۔ غرض وہ مکار وزیر جو تخم فتنہ بو کر مرا تھا وہ ان نصرانیوں کی آفت (اور ان کی جان کو علت) ہوگئی۔

جوزہا بشکست و آن کو مغز داشت	بعد کشتن روح پاک نغز داشت
کشتن و مردن کہ بر نقش تن ست	چوں انار و جوز را بشکستن ست
آنچہ شیرین ست او شد یار دانگ	وانچہ پوسیدہ ست نبود غیر بانگ
آنچہ با معنی ست خود پیدا شود	وانچہ بے معنی ست او رسوا شود

(جوز اخروٹ، مراد بدن، مغز مراد کمال روحانی، دانگ حصہ از درہم، یار دانگ یعنی باقیمت اوپر ایک سرخی فہم کردن حاذقاں نصاریٰ میں یہ شعر آیا ہے۔ ہر کہ صاحب ذوق بود از گفت او + لذتے می دید تلخی جفت او جس سے معلوم ہوا تھا کہ انہیں کچھ لوگ اسکے دام اضلال سے بچ گئے تھے اکثر فتن عامہ میں ایسے صلحاء بھی قتل ہو جاتے ہیں یہاں انکا حال بیان فرماتے ہیں، کہ قتل ہونے سے ایمان ہلاک ہو گئے مگر جنمیں مغز (اور کمال باطنی ایمان وعرفان) موجود تھا انکو قتل سے کچھ ضرر نہیں پہنچا کیونکہ انکی روح تو پاک صاف رہی) بلکہ دنیا کے خرخشوں سے نجات ہوگئی اور انوار و لطافت میں اسکو ترقی ہوگئی، اب بطریق انتقال قاعدہ کلیہ کے طور پر بعد موت کے جو حالت پیش آتی ہے اسکا حال بیان فرماتے ہیں کہ قتل ہو یا مرگ ہو جو جسم کو پیش آتا ہے اسکی ایسی مثال ہے جیسے انار یا اخروٹ کو توڑ دیا جائے، اسمیں جو شیریں ہوتا ہے (توڑنے سے) اور زیادہ قیمتی ہو جاتا ہے (کیونکہ اسکی خوبی ظاہر ہو جاتی ہے) اور جو بوسیدہ اور خراب ہوتا ہے بس آواز کے سوا کچھ نہیں ہوتا (اسی طرح جب بدن پر موت آتی ہے) جسمیں کمال اور صفات حمیدہ ہیں اس کی تو خوبی ظاہر ہو جاتی ہے (کیونکہ پہلے عوارض جسمانیہ سے اسکے انوار و کمالات مضمحل و مغلوب ہو رہے تھے) اور جس میں کمالات وصفات حمیدہ نہیں ہیں وہ رسوا اور معذب ہوتا ہے (اور سب خرابیاں جو اس حیات جسمانیہ سے پوشیدہ تھیں وہ ظاہر ہو جاتی ہیں)

رو بمعنے کوش اے صورت پرست	زانکہ معنی بر تن صورت پرست
ہم نشین اہل معنی باش تا	ہم عطا یابی و ہم باشی فتے
جان بے معنے دریں تن بے خلاف	ہست ہمچوں تیغ چوبیں در غلاف
تا غلاف اندر بود باقیمت ست	چوں برون شد سوختن را آلت ست
تیغ چوبیں را مبر در کارزار	بنگر اول تا نگردد کار زار

گر بود چوبیں برو دیگر طلب　　ور بود الماس پیش آ با طرب
تیغ در زرادخانہ اولیاست　　دیدن ایشاں شمارا کیمیاست

(پرستِ اول، از پرستیدن، پرست ثانی مرکب از پر واست، زرادخانہ، سلاح خانہ یعنی جب ثابت ہوگیا کہ اعتبار کمالات رُوحانیہ کا ہے جسمانی قابلِ اعتبار نہیں تو، جاؤ کمالِ رُوحانی کی تحصیل میں کوشش کرو (کہ عقائد واخلاق ومحبت ومعرفت واخلاص ہے اور جو آثار اعمال جسمانی اس سے پیدا ہوتے ہیں وہ اسی حکم میں ہیں اور بدون کمالِ رُوحانی کے جسمانی خوبی حاصل ہوئی تو کچھ بھی نہیں، کیونکہ معانی وکمالات روحانی جسم کے اعتبار سے مثل پر کے ہیں داگر پرندے کے پر نہوں محض بیکار ہو اور جس طرح مرغ کیلئے آلہ پرواز وعروج کا پر ہے اسی طرح صفات روحانیہ کیلئے آلہ ترقی وعروج باطنی ہیں کہ ان صفات کی بدولت جسم کو بھی نعماء جنت وحظوظ ولذات معرفت سے حصہ ملتا ہے اب ان معانی کے حاصل کرنیکا طریقہ بتلاتے ہیں کہ) اہل باطن کی ہمنشینی اختیار کرو تا کہ تمکو عطائے الٰہی حاصل ہو اور جوانمرد بنجاؤ (جوانمرد وفتے حافظ اسرار کو کہتے ہیں یعنی تم کو اسرار عطا ہوں آگے پھر مضمون رو بمعنی کوش الخ کی تاکید کرتے ہیں کہ) جو جان معنی وکمالِ باطنی سے خالی ہو اس تن میں بلا خلاف اسکی ایسی مثال ہے جیسے غلاف کے اندر لکڑی کی تلوار کہ جبتک غلاف کے اندر رہتی ہے با قیمت معلوم ہوتی ہے (کیونکہ خریدار کو معلوم نہیں کہ لکڑی کی ہے) اور جب باہر نکلی تو جلانیکا ایندھن ہے اسی طرح ایسی رُوح جبتک بدن کے اندر رہیگی ظاہر داردنیا دار ونکے نزدیک اسکی کچھ قدر وقیمت ہوتی ہے جونہی بدن سے نکلی اور کندۂ جہنم بنی جب) تیغ چوبیں (ایسی نکمّی ہو تو اس) کو میدان جنگ میں مت لیجاؤ پہلے ہی اسکو دیکھ لو تا کہ (عین وقت پر کام خراب نہو جائے) اگر دیکھنے کیوقت لکڑی کی نکلی تو دوسری تلاش کرو اور اگر الماس یعنی آبدار ہو تو خوشی میں آجاؤ (اسیطرح رُوح بے کمال کو میدان حشر میں مت لیجاؤ دنیا میں ہی درست کرلو تا کہ وہاں خرابی نہو آگے شعر ہمنشیں الخ کے مضمون کی تاکید ہے کہ عمدہ تلوار روح کی تکمیل، اولیاء اللہ کے سلاح خانہ صحبت وخدمت) میں میسر ہو سکتی ہے (جس سے جہاد نفس کے طریقے معلوم ہوجاتے ہیں) ان کی زیارت تمہارے حق میں کیمیا کا حکم رکھتی ہے (کہ صفات ذمیمہ کو صفات حمیدہ سے مبدل کردے گی۔)

جملہ دانایاں ہمیں گفتہ ہمیں　　ہست دانا رحمۃ للعالمیں
گر اناری می خری خنداں بخر　　تا دہد خندہ ز دانہ او خبر
اے مبارک خندہ اش کو از دہاں　　می نماید دل چو در از درج جاں
نامبارک خندۂ آں لالہ بود　　کز دہانِ او سوادِ دل نمود

(گر انارے الخ مقولہ گفتہ ہست دانا جملہ معترضہ۔ چو وصفت دل از درج بدلا از دہاں، اوپر کمال باطنی کے

حاصل کرنیکا طریقہ بتلایا تھا کہ اولیاء اللہ کی خدمت و صحبت اختیار کرنا چاہیے، اب اولیاء اللہ کی شناخت بتلاتے ہیں اور مدعیان مزور سے بچاتے ہیں فرماتے ہیں کہ تمام داناؤں کا یہی قول ہے کہ اگر انار خریدنا ہو تو کھلا ہوا خریدو تاکہ اسکا خندہ اسکے دانے کا حال بتلاوے (اور یہ سچ ہی کہدیا کہ واقعی ہیں دانا آدمی بھی لوگوں کے حق میں رحمت ہوتا ہے) پھر خندۂ انار کا ذکر فرماتے ہیں کہ اسکا خندہ بھی کیسا مبارک ہوتا ہے کہ اپنے دہن سے (یعنے باہر سے) اپنا دل (یعنے دانہ) جو مشابہ موتی کے ہے دکھلا دیتا اور دہن سے نظر آنا ایسا ہے جیسے صندوقچہ جان سے نظر آرہا ہو (جان کو ح اسکا صندوقچہ بدن دانے کو دل جان سے تشبیہ دی اور پوست کو محیط بدن سے تشبیہ دی) اسیطرح عارفین نے کہ رحمت الٰہی ہیں فرمایا ہے کہ اگر کسی کو پیر بناؤ تو اسکی شناخت کر لو کہ اسکے انوار و برکات باطنی ظاہر میں نمایاں ہوتے ہوں یعنی ان میں اخلاق حمیدہ صفات مرضیہ ہوں اور انکی صحبت میں بیٹھ کر قلب میں حلاوت و لذت و نور و سرور و جمعیت و سکون و محبت الٰہی و بے رغبتی دنیا معلوم ہوتے ہوں۔ کما قال اللہ تعالیٰ سِیْمَاهُمْ فِیْ وُجُوْهِهِمْ مِّنْ اَثَرِ السُّجُوْدِ وقال علیہ السلام اِذَا رُءُوْا ذُكِرَ اللّٰهُ[1] اور چونکہ بعض مکار اور مدعی بھی بتکلف اخلاق حمیدہ اختیار کر لیتے ہیں اسلئے امتیاز کا طریقہ بتلاتے ہیں، اور ان کو لالہ سے تشبیہ دیتے ہیں کہ) بے برکت لالہ کا خندہ ہوتا ہے کہ اسکے دہن ہی سے دل کی سیاہی نظر آتی ہے (اسیطرح گو مدعی بتکلف اخلاق و افعال حمیدہ اختیار کرتی ہیں مگر چونکہ ان میں اخلاص نہیں ہوتا اسلئے اسکا اثر طالب کے قلب پر نور و سرور نہیں ہوتا بلکہ وحشت اور ظلمت اور پراگندگی قلب پر معلوم ہوتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ اوصاف حمیدہ و برکات قلبیہ سے کاملین کی پہچان ہو سکتی ہے ہم نے اس شناخت کو ایک مقام پر بیان کر دیا، اور شعر اول کی ایک توجیہ گو میرے مذاق کے خلاف ہے یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مصرعۂ ثانی مقولہ ہو جاوے گفتہ کا، اور مثل سابق کے اس میں بھی فضیلت اولیا ہو اور ما بعد کے شعر سے یہ مضمون شناخت اولیاء شروع ہو۔

نار خنداں باغ را خنداں کند	صحبت مرداںت از مرداں کند
یک زمانے صحبتے با اولیا	بہتر از صد سالہ طاعت بے ریا
گر تو سنگِ خارہ و مرمر شوی	چوں بصاحبدل رسی گوہر شوی
مہر پاکاں درمیان جاں نشاں	دل مدہ الا بہ مہر دلخوشاں
کوئے نومیدی مرو کامیدہاست	سوئے تاریکی مرو خورشیدہاست

[1] عن اسماء بنت یزید انہا سمعت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقول الا انبئکم بخیارکم قالوا بلی یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال خیارکم فی الدین اذا رأوا ذکر اللہ۔ رواہ ابن ماجہ کذا فی المشکوٰۃ صفحہ ۴۱۹-۱۲

دل ترا در کوئے اہل دل کشد	تن ترا در حبس آب و گل کشد
ہیں غذاے دل بدہ از ہمدلے	رو بجو اقبال را از مقبلے
دست زن در ذیل صاحب دولتے	تا ز افضالش بیابی رفعتے
صحبت صالح ترا صالح کند	صحبت طالح ترا طالح کند

(جب اولیاء اللہ کی شناخت بتلا چکے اب ان کی صحبت کے برکات بتلاتے ہیں کہ) جسطرح انار خدائی تمام باغ کو رونق دار و پُر بہار کر دیتا ہے اسیطرح مردان خدا کی صحبت تم کو مرد خدا بنا دیتی ہو تھوڑی دیر تمھارا اولیاء اللہ کے پاس بیٹھ جانا (ہمیشہ یا کسی وقت) صد سالہ طاعت بے ریا سے بہتر ہوتا ہو (اگر ہمیشہ کے اعتبار سے لیا جاوے تو طاعت سے مراد وہ طاعت ہو گی جسمیں گو ریا نہو مگر حضور قلب کامل نہو اور تب تو اس کی یہ توجیہ ہو گی کہ ان کی صحبت سے حضور قلب مع اللہ میسر ہوتا ہے اور ظاہر ہو کہ حضور قلب مع اللہ عبادت بے حضور سے اس خاص اعتبار سے بلاشک افضل ہے گو بوجہ مشقت کے وہ طاعت اس سے بہتر ہو، اور اگر بعض اوقات کے اعتبار سے لیا جاوے تو کوئی اشکال نہیں اور مراد وہ وقت ہوگا جو اچانا کسی ولی پر آجاتا ہے جس میں وہ طالب کی ایک توجہ سے تکمیل فرما دیتے ہیں کہ اس کو صد سالہ مجاہدے سے بھی میسر نہ ہوتی، کذا قال مرشدی) اگر تم سنگ خارا یا سنگ مرمر بھی ہو گئے (یعنے کیسے ہی ناقص ہو گئے) مگر جب صاحبدل کی خدمت میں پہنچ جاؤ گے تو گوہر (یعنی کامل) بنجاؤ گے اسلئے پاک لوگوں کی محبت کو دل میں جگہ دینی چاہیے (مگر ہر شخص کے فریفتہ مت ہو جانا بلکہ (جو لوگ نیک باطن ہیں انہی سے محبت کرنا (اور یہ نہ سمجھنا کہ ایسے کامل کہاں ہیں پھر کس کے پاس جائیں؟ یہ تو نا امیدی کی بات ہے اور) نا امیدی کی راہ مت چلو کیونکہ (خدا تعالیٰ کے فضل سے) بہت امیدیں ہیں (اور اللہ تعالیٰ کاملین کو ہر زمانے میں پیدا کرتے رہتے ہیں) ظلمت (مدعیان مزور) کی طرف مت جاؤ خورشید (منور باطن لوگ موجود ہیں) جب معلوم ہو چکا کہ اہل دل مفقود نہیں گو مخفی ہوں تو انکی جستجو میں لگے رہو) تمھارا دل تم کو ان اہل دل کے پاس پہنچاوے گا اور لذات جسمانی میں مشغول رہ کر طلب میں کاہلی مت کرو کیونکہ یہ جسم تمکو زندان آب و گل (لذت نفسانیہ) کی طرف کھینچے گا (جس کا انجام برا ہو گا) ہم تم کو متنبہ کرتے ہیں کہ دل کو اس کی غذا (محبت و معرفت) کسی ہمدل سے (جس کا دل تمھاری طرح متوجہ بہ حق ہو) لیکر دینا چاہئے اور اقبال کو کسی صاحب اقبال سے لینا چاہئے اور کسی صاحب دولت کے (باطن) دامن ہاتھ میں لانا چاہئے تاکہ اس کے عنایات سے تم کو رفعت (باطنی) حاصل ہو جاوے (کیونکہ صحبت میں وہ تاثیر ہے کہ) صالح کی صحبت تمکو صالح بنا دیتی ہو (اسیطرح) طالح (یعنی بدبخت) کی صحبت تمکو طالح بنا دیتی ہے۔

تعظیم مدح مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وسلم کہ مذکور بود در انجیل

مقصود اس سے یہ بیان کرنا ہے کہ جب مقبولین کے اسم کی تعظیم میں یہ برکت ہے تو مسمّے کی تعظیم ومحبت واتباع میں کیسا کچھ نفع ہو گا اسلئے ضرور ان سے قرب وتعلق رکھنا چاہئے یہی مضمون اوپر سے چلا آتا ہے۔

بود در انجیل نام مصطفا	آں سر پیغمبراں بحر صفا
بود ذکر حلیہ ہا و شکل او	بود ذکر غزو و صوم و اکل او
طائفہ نصرانیاں بہر ثواب	چوں رسیدندے بداں نام وخطاب
بوسہ دادندے براں نام شریف	رو نہادندے بداں وصف لطیف
اندریں قصہ کہ گفتیم آں گروہ	ایمن از فتنہ بدند و از شکوہ
ایمن از شر امیران و وزیر	در پناہ نام احمد مستجیر
نسل ایشاں نیز ہم بسیار شد	نام احمد ناصر آمد یار شد

حلیہ بکسر اول وسکون ثانی صفت کردن کسے را و زیور و پیکر وصنعت وآرائش۔ شکوہ ترس وبیم۔ مستجیر پناہ گیرندہ۔ یعنی انجیل میں جناب رسول مقبول صلے اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک لکھا تھا جو پیغمبروں کے سردار اور دریائے صفا ہیں۔ آپکا حلیہ شریف بھی اس میں مذکور تھا اور آپکی صورت وشکل کا اور آپکے جہاد اور روزہ اور اکل وشرب کا ان سب امور کا اس میں بیان تھا۔ نصرانیوں میں سے ایک گروہ کی یہ عادت تھی کہ جب اس مبارک نام وخطاب پر (تلاوت کرتے وقت) پہنچتے تو ثواب حاصل کرنیکو آپکے اسم شریف پر بوسہ دیتے اور آپکے اوصاف لطیف پر رخسارہ ملتے (محبت وتعظیم سے)، ہمنے جو فتنہ وزیر کا بیان کیا ہے اس قصہ میں وہ لوگ (اس عمل کی برکت سے) فتنہ (وزیر اور خوف (محاربۂ امراء) سے مامون رہے نہ امرا کا شر (جنگ کہ ہلاک جسمانی تھا) ان کو پہونچا اور نہ وزیر کا فتنہ (اضلال کہ ہلاک روحانی تھا) ان تک آیا۔ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے اسم مبارک کی پناہ میں ان کو پناہ مل گئی۔ اوروں سے ان کی نسل بھی بہت بڑھی حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا اسم مبارک ان کا ناصر اور رفیق ہو گیا۔

واں گروہ دیگر از نصرانیاں	نام احمد داشتندے مستہاں
مستہان وخوار گشتند آں فریق	گشتہ محروم از خود وشرط طریق
ہم مخبط دین شان وحکم شاں	از پئے طومار ہائے کژ بیاں

مستہاں، بے قدر گروہ شدہ، از خود، از ہستی خود۔ شرط طریق دین کہ شرط طریق الی اللہ ہست یعنی ان نصرانیوں میں

دوسرا گروہ اور تھا کہ وہ حضور سرورِ عالم صلے اللہ علیہ وسلم کے نام مبارک کی بیقدری کرتے وہ لوگ اس منحوس وزیر کے سبب فتنوں سے ذلیل و خوار ہو گئے اور اپنی ہستی سے محروم ہوئے (کہ قتل کیے گئے) اور دین سے بھی محروم ہوئے (کہ وزیر نے عقائد خراب کردیے) اور انکا مذہب اور احکام بھی ان طوماروں کی وجہ سے مخبوط ہو گیا (یہ ضرر انکی نسل میں باقی رہا) ف۔ اس مقام پر دو گروہوں کا بیان ہے ایک گروہ جو حضور صلے اللہ علیہ وسلم کے ذکرِ مبارک کی نہایت تعظیم کرتے تھے وہ ہلاک جسمانی و ہلاک روحانی دونوں سے محفوظ رہے، دوسرا گروہ وہ لوگ جو نعوذ باللہ آپؐ کے نام مبارک کی توہین کرتے تھے، وہ ہلاک جسمانی و ہلاک روحانی میں مبتلا ہوئے جیسا ہماری شرح سے معلوم ہوا ہوگا۔ تیسرے گروہ کا اس سے پہلے بیان آچکا ہے جہاں مولانا نے فرمایا ہے، جو زبان بشکست آں کو مغز داشت۔ الخ۔ جن کو جسمانی ضرر تو پہنچا کہ مارے گئے مگر روحانی ضرر نہیں پہنچا، یعنی گمراہی سے بچے رہے۔ چنانچہ ہم نے اس مقام پر ان کی تعیین کے لیے یہ شعر بھی نقل کیا تھا ؎ ہر کہ صاحب ذوق بود از گفت او۔ الخ۔ عجب نہیں کہ یہ تیسرا گروہ وہ لوگ ہوں کہ نہ حضور صلعم کی توہین کرتے ہوں، اور نہ بہت تعظیم کرتے ہوں، اس لیے ان کی حالت بھی فریقین مذکورین کے بین بین رہی ہو، اب اس مقام پر کوئی اشکال نہ رہا۔ واللہ اعلم۔ ف یہ جاننا چاہیے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام و اولیاء کرام کے آثار و تبرکات کی تعظیم اور وقعت دلیل محبت و موجب تنویر قلب ہے مگر اس شرط سے کہ حدود شرعیہ سے اعتقاداً یا عملاً تجاوز نہ ہونے پائے۔ کیونکہ شرع میں احکام بالذات ہیں اور یہ امور مقصود بالعرض، تو مقصود بالعرض کے واسطے مقصود بالذات کی تغییر جائز نہیں اور راز اس میں یہ ہے کہ ایسی تعظیم مفرط متجاوز عن الحد الشرعی میں اللہ تعالیٰ کی ترک تعظیم ہے، کیونکہ حفاظت حدود شرعیہ لوازم تعظیم حق تعالیٰ سے ہے پس واقع میں مقبولین کی تعظیم سے منع کرنا مقصود نہیں، بلکہ حق تعالیٰ کی بے تعظیمی سے روکنا مقصود ہے۔ خوب سمجھ لو تاکہ انکار اور غلو دونوں سے نجات پاکر اعتدال پر رہو۔

	نام احمدؐ چوں چنیں یاری کند		تاکہ نورش چوں مددگاری کند	
	نام احمدؐ چوں حصارے شد حصیں		تا چہ باشد ذات آں روح الامیں	

ماقبل پر تفریع کر کے فرماتے ہیں کہ جب حضور صلے اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک ایسی حفاظت کرتا ہے تو آپ کا نور مبارک (ذات مبارک) تو کیسی مدد کرتا رہا ہوگا (یعنی حضور صلعم کے اتباع سے کس قدر نفع ہوگا، آگے شعر اول کی شرح ہے کہ) جب حضور صلعم کا نام مبارک ایسا قلعہ مستحکم ہے کہ شرور کو نہیں آنے دیتا) تو آپکی ذات مبارک (جس کو اوپر نور کہا تھا) کیسی ہوگی؟ آپ کو روح اس واسطے کہا کہ آپؐ کا اتباع باعث حیات روحانی ہے اور روایات سیر میں حضور صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم کا باعث ایجاد خلق ہونا بھی مذکور ہے

تو اس اعتبار سے آپ حیات ظاہری کے بھی سبب ہیں اور امین ہونا خود ظاہر ہی کہ آپ امین علی الوحی ہیں اب اسکے آگے ایک یہودی بادشاہ کا قصہ اور آتا ہے یا تو صرف یہ مناسبت ہو کہ یہ بھی یہودی تھا اہل حق کا دشمن، وہ بھی یہودی تھا اہل حق کا دشمن، اور یا یہ مناسبت ہو کہ اہل باطل ہمیشہ اہل حق کو ضرر پہنچاتے رہے ہیں کبھی روحانی، کبھی جسمانی، کبھی دونوں، اور یا یہ مناسبت ہو کہ قوت ایمان ہر فتنہ سے بچاتی ہے جیسے اس اول قصہ میں بعضے لوگ اضلال وزیر سے، اور بعضے قتل سے مامون رہے۔ اور اسی طرح دوسرے قصہ میں قوی الایمان لوگ سجدہ بت سے، اور بعضے جلنے سے محفوظ رہے۔ جیسا آگے آتا ہے۔

حکایت بادشاہ جہود دیگر کہ در ہلاک دین عیسیٰ علیہ السلام سعی می نمود

ربط اس حکایت کا حکایت سابق کے خاتمے پر مذکور ہو چکا ہے

بعد ازیں خوں ریز درماں ناپذیر — کاندر افتاد از بلائے آں وزیر

یک شہ دیگر ز نسل آں جہود — در ہلاک دین عیسیٰ رو نمود

گر خبر خواہی ازیں دیگر خروج — سورہ بر خواں والسما ذات البروج

سنت بد کز شہ اول بزاد — ایں شہ دیگر قدم بروے نہاد

خونریز بمعنے خونریزی درماں ناپذیر صفت آں رو نمود ظاہر شد۔ سنت طریقہ مطلب یہ کہ اس خونریزی مذکور کے بعد جو کہ قابل درماں نہ تھی اور اس وزیر کی آفت سے واقع ہوئی تھی اس یہودی بادشاہ کی نسل سے ایک بادشاہ اور پیدا ہوا کہ وہ بھی دین عیسوی کے برباد کرنے میں ساعی تھا، اگر اس دوسرے واقعہ کی خبر تحقیق کرنا منظور ہو تو والسماء ذات البروج پڑھ لو (اس صورت میں خندق والوں کا قصہ مذکور ہے جس کے متعلق مفسرین نے مختلف حکایتیں نقل کی ہیں مولانا نے اس حکایت پر اس کو محمول فرمایا ہے جو برا طریقہ (بربادی دین عیسوی کا) پہلے بادشاہ سے نکلا تھا اس دوسرے بادشاہ نے اس کی پیروی کی۔

ہر کہ او بنہاد ناخوش سنتے — سوئے او نفریں رود ہر ساعتے

زاں کہ ہر چہ ایں کند زاں گو ستم — زاد لیس جو ید خدا بے بیش و کم

نیکواں رفتند و سنت ہا بماند — وز لئیماں ظلم و لعنت ہا بماند

تا قیامت ہر کہ جنس آں بداں — در وجود آید بود رویش بداں

بداں در مصرع اول جمع بد، و در مصرع ثانی بمعنے باآں، یہ مقولہ مولانا کا ہے مطلب یہ کہ جو شخص کوئی برا طریقہ ایجاد کرتا ہے ہر وقت اسکی طرف لعنت متوجہ ہوتی ہے کیونکہ یہ پچھلا آدمی اس قسم کا جو کچھ ظلم و ستم کرے گا

اس پہلے شخص سے اللہ تعالیٰ بلا کمی بیشی باز پرس فرمادینگے (چونکہ وہ اس طریقے کا موجد تھا اسوجہ سے ہمیشہ اسکے وبال میں مبتلا رہتا ہے) نیک لوگ گذر گئے اور ان سے نیک طریقے دنیا میں باقی رہ گئے اور نالائق لوگوں سے ظلم اور لعنت کی باتیں رہ گئیں (پس ان نیکوں کو ان طریقوں کا ثواب ہمیشہ ملتا رہے گا جو اُن کا اتباع کریگا، اسکے ثواب میں وہ لوگ شریک ہونگے اسی طرح بُرے طریقوں کو سمجھو حدیث میں ہے من سن فی الاسلام سنۃ حسنۃ فلہ اجرہا واجر من عمل بہا من بعدہ من غیر ان ینقص من اجورہم شئی ومن سن فی الاسلام سنۃ سیئۃ کان علیہ وزرہا ووزر من عمل بہا من بعدہ من غیر ان ینقص من اوزارہم شئی) قیامت تک جو شخص ان بدوں کا ہم جنس وجود میں آوے گا اس کا رخ اسی طرف ہوگا (اور ویسے ہی کام کرے گا۔)

رگ رگست این آب شیریں وآب شور	در خلائق میرود تا نفخ صور
نیکواں را ہست میراث از خوش آب	آنچہ میراث است اورثنا الکتاب
شد نیاز طالباں ار بنگری	شعلہا از گوہر پیغمبری
نور روزن گرد خانہ میدود	زاں کہ خور برجے بہ برجے میرود
شعلہ ہا با گوہراں گرداں بود	شعلہ آں جانب رود ہم کاں بود

(رگ رگ ساری و جمیع اجزائے بدن، آب شیریں، مراد ہدایت واوصاف حمیدہ، آب شور، مراد ضلالت واوصاف ذمیمہ اوپر مذکور تھا کہ ہر ایک اپنی جنس سے ہدایت وضلالت حاصل کرتا ہے ان اشعار میں اس کی تائید ہے حاصل یہ کہ ہدایت وضلالت خلائق کی رگ رگ میں قیامت تک سرایت کرتی چلی جارہی ہے (یعنی جسکو جس صفت سے مناسبت ہے، وہ اس میں اثر کر رہی ہے۔ چنانچہ) نیک لوگوں کو آب خوش (ہدایت) سے میراث ملی ہے اور جس کو میراث کہا جاتا ہے اور وہ ہے جس کا بیان اس آیت میں ہے۔ ثم اورثنا الکتاب الذین اصطفینا من عبادنا (یعنی وہ میراث کتاب اللہ ہے جو سراسر مشتمل ہدایت پر ہے پس) طالبان حق میں جو صفت نیاز عجز و بندگی کی ہے اگر غور کر کے دیکھو تو وہ گوہر رسالت (نبض نبوت) کے شعلے (انوار اور شعاعیں) ہیں (یعنے انکو حضرات انبیاء علیہم السلام سے میراث میں پہنچی ہیں ف خلاصہ کہ ہر زمانہ میں اولیاء کے کمالات وانوار حضرات انبیاء علیہم السلام کے فیوض و برکات کے واسطہ سے حاصل ہوئے ہیں شعلے اور شعاعیں موتیوں کے ساتھ پھرا کرتے ہیں شعاع اسی طرف جاتی ہے جس طرف موتی ہوتا ہے اسیطرح روشندان میں جو روشنی آتی ہے، چونکہ وہ عکس آفتاب ہوتا ہے اس لئے گھر میں اِدھر اُدھر گھوم جاتی ہے، کیونکہ آفتاب بھی ایک برج سے دوسرے برج میں چلتا ہے (خلاصہ یہ کہ تابع اپنے حالات میں اپنے متبوع کیساتھ ہوتا ہے اسی طرح ہر نبی کی جیسی نسبت ہوگی، اس کے تابعین وخادمین میں سرایت کرے گی۔

هر کرا با اخترے پیوستگی است — مر ورا با اختر خود ہم تگی ست
طالعش گر زہرہ باشد با طرب — میل کلی دارد و عشق و طلب
ور بود مریخی خوں ریز جو — جنگ و بہتان و خصومت جوید او

(یہ مضمون بالا کی تمثیل ہے یعنے) جس شخص کو جس ستارے سے تعلق ہوتا ہے وہ اپنے ستارہ کے مثل اپنے حالات (افعال میں) دوڑتا چلتا ہے (یعنے ویسے ہی افعال اس سے سرزد ہوتے ہیں۔ مثلاً) اگر زہرہ اسکا طالع ہو جسمیں خاصیت طرب کی ہے تو اسمیں میلان و عشق و طلب کا اثر ہوگا، اور اگر اسکا طالع مریخ ہے۔ جو کہ خود خونریز ہے تو وہ شخص جنگ و خصومت و بہتان کی فکر میں ہمیشہ رہیگا (اسی طرح جسکو جس شخص نیک و بد یا جس صفت نیک و بد سے تعلق و مناسبت ہوتی ہے ویسے ہی صفات اختیار کرتا ہے) ف مولانا کے کلام سے کوئی شبہ کرے کہ تاثیرات نجوم اور انکی سعادت و نحوست کے معتقدات اور مثبت ہیں، کیونکہ کلام محض تمثیل پر مبنی ہے مثال کبھی واقعی ہوتی ہے کبھی فرضی، چونکہ شعراء میں یہ مضمون مشہور تھا، شاعرانہ طور پر اپنے کلام میں لے آئے اور تحقیق اس مسئلہ کی یہ ہے کہ ہر دعوے کیلئے کسی دلیل کی حاجت ہوتی ہے پس جو تاثیرات کواکب کے مشاہدہ سے ثابت ہیں مثلاً آفتاب میں حرارت ہونا، ماہتاب میں برودت ہونا، اور سب کواکب میں نور کا ہونا، آفتاب کے طلوع ہونیسے دن کا ہونا، اسکے غروب ہونیسے رات کا ہونا، ان تاثیرات کا اعتقاد جائز ہے۔ شارع علیہ السلام نے انکی کہیں نفی نہیں فرمائی بلکہ بعض کا اثبات کیا ہے اور جو تاثیرات مشاہدے سے مخفی ہیں مگر انپر کوئی دلیل صحیح قائم ہے جس طرح کواکب کا رجوم شیاطین ہونا، اسکا اعتقاد بھی واجب ہے اور جسپر کوئی دلیل صحیح قائم نہیں جیسے سعادت و نحوست و امثال ذلک اسمیں دونوں احتمال تھے وجود اور عدم، مگر شارع علیہ السلام نے چونکہ نفی کردی ہے یہ مرجح ہوگیا، عدم تاثیر کو اور کوئی دلیل وجود کی جو دلیل شرعی کا معارضہ کرسکے موجود نہیں، لہٰذا ناقابل اعتبار ٹھہری اور نجومیوں کے حسابات محض وہمی اور تخمینی ہیں ہزاروں خبریں غلط نکلتی ہیں تو ایسی وہمی دلیل قطعی دلیل کے معارض کب ہو سکتی ہے پس اسکے بعد بھی اگر کوئی شخص ایسی تاثیرات کا قائل ہو اسمیں تفصیل یہ ہوگی کہ اگر شارع کی تکذیب نہیں کرتا، بلکہ نصوص میں کچھ تاویل کرتا ہے اور کواکب کو مستقل بالتاثیر نہیں مانتا، بلکہ باذن الٰہی ان کو اسباب عادیہ سمجھتا ہے چونکہ یہ اعتقاد خلاف واقع ہے اسلئے اس شخص کو صرف کذب کا گناہ ہوگا اور تاویل نصوص سے عجب نہیں کسی قدر بدعت کا بھی گناہ ہو اور اگر شارع علیہ السلام کی تکذیب کرتا ہے یا کواکب میں مستقل تاثیر مانتا ہے تو وہ شخص کافر و مشرک ہے۔

اختراں باشند از و راے اختراں — کاحتراق و نحس نبود اندراں

سائراں در آسماں ہائے دگر	غیر ایں ہفت آسمانِ مشتہر
راسخاں در تابِ انوارِ خدا	نے بہم پیوستہ نے از ہم جدا
ہر کہ باشد طالعِ او زاں نجوم	نفسِ او کفار سوزد در رجوم
خشمِ مریخے نباشد خشمِ او	منقلب رو غالب و مغلوب خو
نورِ غالب ایمن از کسف و غسق	در میانِ اصبعین نورِ حق

(منقلب رو، اسم فاعل ترکیبی از رفتن، اوپر تشبیہاً آثار کواکب کا بیان کیا تھا، اب اولیاء اللہ کو اختر سے تشبیہ دیکر انکے آثار و برکات بیان فرماتے ہیں کہ) اور بھی اختر ہیں ان ظاہری اختروں کے علاوہ کہ (وہ اولیاء اللہ ہیں) ان میں احتراق (بے نوری) اور نحوست (بے برکتی) کبھی نہیں ہوتی (بخلاف ان ظاہری اختروں کے کہ کبھی دوسرے اجسام یا کواکب کے حیلولت سے منکسف بھی ہو جاتے ہیں اور نجومیوں کے زعم میں گاہے انہیں نحوست بھی ہو جاتی ہے) اور وہ اختران معنی یعنی اولیاء اللہ دوسرے قسم کے آسمانوں پر سیر کرتے ہیں، جو ان سات مشہور آسمانوں سے غیر ہیں (یہ دوسری قسم کے آسمان مقامات عروج روحانی سالکین کے ہیں جنھیں تشبیہاً آسمان کہہ دیا) اور وہ اختران معنوی انوار خداوندی کی تابش میں راسخ اور ثابت ہیں (یعنے ہمیشہ منور بہ انوار خداوندی رہتے ہیں، بخلاف ان اختران ظاہری کے ان کو تابش میں دوام و ثبات نہیں گاہے منور ہیں گاہے مظلم) نہ وہ اختران معنوی باہم متصل ہیں، نہ ایک دوسرے سے منفصل ہیں (کیونکہ اتصال و انفصال صفت اجسام مادیات کی ہے جو عالم خلق سے ہیں، اور حقیقت انسانی کہ روح ہی مجرد ذات ہے، جو عالم امر سے ہے لہذا روح اتصال و انفعال سے منزہ ہے اور تحقیق عالم خلق و عالم امر کی دفتر پر گذر چکی) جس شخص کا طالع ان نجوم معنوی سے ہوتا ہے (یعنے اولیاء اللہ سے وہ مستفید ہوتا ہے) اسکا نفس کفار کو (نفس امارہ و شیطان کو) سوختہ کر دیتا ہے جس طرح ان نجوم ظاہری سے شیاطین کو رجم کیا جاتا ہے اور اس شخص مستفید من الاولیاء کی یہ صفت ہوتی ہے کہ اسکا غصہ مریخی (یعنی نفسانی) غصہ نہیں ہوتا (بلکہ اسکا بغض فی اللہ ہی) اور یہ شخص چلنے میں (تواضعاً) منقلب سر افگندہ ہو کر چلتا ہے، اور واقع میں غالب ہوتا ہے اور ظاہر میں مغلوب خو ہوتا ہے (کہ حلم و کرم و عفو اختیار کرتا ہے اور واقع میں منصور من اللہ ہونیکے سبب غالب ہوتا ہے کیونکہ یہ شخص جن نجوم معنوی سے مستفید ہے) ان کا نور غالب ہے اور کسوف و ظلمت (زوال) سے مامون ہے اور حق تعالے کی دو انگشت (امر و قدرت) کے درمیان ہے (یعنے منقاد و مطیع اور تابع فرمان و رضا ہوتا ہے لہذا یہ مستفید بھی اوصاف مذکورہ کے ساتھ موصوف ہوتا ہے)

حق فشاند آں نور را بر جانہا — مقبلاں برداشتہ دامانہا
واں نثار نور را دریافتہ — روئے از غیر خدا برتافتہ
ہر کرا دامان عشقے نابدہ — زاں نثار نور بے بہرہ شدہ
جزوہا را رو یہا سوئے کل ست — بلبلاں را عشق با روئے گل ست

(ان اشعار میں نور خداوند کے برکات کا بیان ہے) کہ اللہ تعالیٰ نے وہ انوار (انبیاء و اولیا کی ارواح طالبین پر نازل فرمائے ہیں (کہ رسولوں کو ہدایت کیلئے بھیجا، کتابیں نازل فرمائیں)، جو اُن میں اہل اقبال خوش بخت ہیں اپنے دامن طلب کو پھیلائے ہوئے ہیں، اور اس نثار نور کو حاصل کر رہے ہیں، اور غیر اللہ سے روگردانی کر رہے ہیں، اور جس کے پاس دامن عشق نہیں ہے اس نثار نور سے وہ بے بہرہ ہے (اور مومنین کا انبیاء علیہم السلام سے مستفید ہونا، جائے عجب نہیں کیونکہ) اجزاء کو کل کی طرف توجہ ہوتی ہے جس طرح بلبلوں کو روئے گل سے عشق ہوتا ہے (پس اہل ایمان مثل اجزاء کے تابع ہیں اور انبیاء مثل گل متبوع اور تابع کی کشش متبوع کی طرف ضروری ہے۔

گاؤ را رنگ از بروں مرد را — از دروں جو رنگ سرخ و زرد را
رنگہائے نیک از خم صفا ست — رنگ زشتاں از سیاہ آبہ جفا ست
صبغۃ اللہ نام آں رنگ لطیف — لعنۃ اللہ بوئے ایں رنگ کثیف
آنچہ از دریا بدریا مے رود — از ہماں جا کامد آنجا مے رود
از سر کہ سیلہائے تیز رو — وز تن ما جان عشق آمیز رو

(سیاہ آبہ، آب گندہ، جفا بضم جیم کدورت و چرکین، اوپر تابع و متبوع کی مناسبت کا بیان کیا تھا، یہاں وجہ مناسبت کا بیان ہے کہ مناسبت کس چیز میں ہے؟ فرماتے ہیں کہ) گائے بیل کا مختلف رنگ تو ظاہری دیکھنا چاہیئے، اور آدمی کا مختلف رنگ باطنی دیکھنا چاہیئے، (مراد اس سے اخلاق مختلفہ و حمیدہ و ذمیمہ ہیں یعنی مناسبت مذکورہ اخلاق کے اعتبار سے ہے)، اچھے رنگ (اخلاق حسنہ) خم صفا (انبیاء و اولیاء) سے حاصل ہوتے ہیں اور برے رنگ (اخلاق ذمیمہ) آب گندہ و چرکین (شیاطین الانس و الجن سے حاصل ہوتے ہیں) اس رنگ لطیف کا نام صبغۃ اللہ ہے (چنانچہ سورۂ بقرہ میں ہے صبغۃ اللہ و من احسن من اللہ صبغۃ) اور اس رنگ کثیف کا اثر لعنت الٰہی ہے (تابع کے متوجہ ہونے کی بجانب متبوع ایسی مثال ہے کہ) چھوٹے دریاؤں سے جو کچھ بحر اعظم میں جاتا ہے، یہ وہاں ہی سے آیا تھا جہاں جاتا ہے (کیونکہ دریاؤں میں بارش کا پانی ہوتا ہے اور بارش سحاب سے ہوتی ہے اور سحاب میں بعض اوقات بخارات کا پانی ہوتا ہے۔

اور بخارات زیادہ بحر اعظم سے پیدا ہوتے ہیں) اسیطرح پہاڑ سے سیل کا پانی تیزی سے چلتا ہے (اور دریا میں جا ملتا ہے کیونکہ اسکی اصل بھی وہی بحر اعظم ہے جیسا ابھی گذرا، ان مثالوں سے تابع کا متبوع کی طرف متوجہ ہونا معلوم ہو گیا۔ تو سمجھنا چاہیے کہ ہماری ارواح کا مبدا اور جاذب چونکہ ذات حقتعالیٰ ہے اسلئے ہماری جان عشق آمیز تن سے (شہوات جسمانیہ سے) فرار کر کے اپنے اصل محبوب کی طرف کشش کرتی ہے (یہ سب تفصیل ہے اس مضمون کی جو ابتدائے حکایت میں تھا۔ رگ رگ گست این آب شیرین و آب شور الخ

ف یہ جو ہم نے ان اشعار کی شرح میں کہا ہے کہ سحاب میں بعض اوقات بخارات کا پانی ہوتا ہے وجہ اسکی یہ ہے ظاہر آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ بارش کا پانی آسمان سے آتا ہے اور بعض روایات میں اسکی تصریح بھی ہے اور بارش کا بخارات سے ہونا مشاہدہ کیا گیا ہے اور مشاہدہ کی تکذیب بھی مثل روایات کے ناجائز ہے اسلئے تطبیق کیلئے یہ کہنا ضرور ہوا کہ دونوں طریق سے بارش ہوتی ہے کبھی آسمان سے کبھی بوجہ بخارات کے اور ہمیشہ بخارات سے نہ ہونیکی اس سے بھی تائید ہوتی ہے کہ بعض اوقات کئی کئی سال بارش نہیں ہوتی حالانکہ صعود بخارات اور طبقۂ زمہریر اور اس کی برودت سب سامان موجود رہتا ہے اور آسمان سے نازل ہونے کیلئے یہ ضروری نہیں کہ وہاں سے بطور تقاطر کے ہوتی ہو تاکہ یہ شبہہ ہو کہ بعض لوگوں نے پہاڑوں پر اپنے نیچے بارش ہوتے دیکھی ہے اور اوپر صاف ہے بلکہ ممکن ہے کہ بواسطہ ملائکہ کے پانی آسمانوں سے بادلوں میں بھر دیا جاتا ہو جس طرح کنوئیں سے مشک بھر کر کسی گھر کے گھڑوں میں بھرتے ہیں اور یہ کہنا صحیح ہوتا ہے کہ فلاں کنوئیں سے ہمارے یہاں پانی آیا کرتا ہے۔

ف تحقیق نزول باران از آسمان ۱۲

آتش افروختنِ بادشاہ و بُت پہلوئے آتش نہادن کہ ہر کہ سجود بُت کند از آتش رہائی یابد

آں جہود سگ ببیں چہ رائے کرد — پہلوئے آتش بتے برپائے کرد
کاں کہ ایں بُت را سجود آرد برُست — ور نیارد در دلِ آتش نشست

یعنی دیکھو اس سگ یہودی بادشاہ نے کیا رائے سوچی آگ روشن کر کے اسکے برابر ایک بت قائم کیا اور اشتہار دیا کہ جو شخص اس بت کو سجدہ کر لیگا وہ تو اس آگ سے بچ جاویگا اور اگر سجدہ نہ کرے گا تو آگ کے اندر داخل کیا جائے گا،

چوں سزائے آں بت نفس او نہ داد — از بت نفسش بتے دیگر بزاد
مادرِ بُت ہا بتِ نفسِ شماست — زانکہ آں بت مار وایں بت اژدہاست
آہن و سنگ ست نفس و بت شرار — آں شرار از آب می گیرد قرار
سنگ و آہن ز آب کے ساکن شود — آدمی باآں دو کے ایمن شود

سنگ و آہن در دروں دارند نار	آب را بر نار شاں نبود گذار
زاب چوں نار بروں کشتہ شود	در درونِ سنگ و آہن کے رود

(یہاں سے انتقال ہے قصہ سے طرف ارشاد کے فرماتے ہیں کہ اس بادشاہ کی گمراہی کی وجہ یہ تھی کہ چونکہ اُسنے بت نفس کو سزا نہ دی تھی (اور اس کو تابع احکام حق کا نہ بنایا تھا) اسلئے اسکے بت نفس سے ایک دوسرا بت پیدا ہو گیا تھا (یعنی اس ظاہری بت کی عبادت کرانیکا سبب اس کا نفس امّارہ تھا تو گویا وہ بت اس نفس سے پیدا ہوا تھا) آگے نفس کا سبب اور اصل ہونا اور بت پرستی و ضلالت کا سبب اور فروع ہونا بیان فرماتے ہیں کہ، تمام بتوں کی اصل سبب تھا را بُت نفس ہے کیونکہ ان دونوں میں ایسی نسبت ہے کہ) وہ ظاہری بت مثل سانپ کے ہے اور یہ بت مثل اژدہا کے ہے (یعنے نفس کا شر بت کے شر سے زیادہ ہے، کیونکہ شر بت بھی تو شر نفس سے پیدا ہوا ہے اور ایسی مثال ہے کہ) نفس تو آہن و سنگ ہے (جسکے جھاڑنے سے آگ نکلتی ہے) اور ظاہری بت مثل چنگاری کے ہے (جو سنگ و آہن سے پیدا ہوتی ہے) چنگاری تو پانی سے تھم بھی جاتی ہے (اور آگے اس کا نقصان نہیں پھیلتا) اور سنگ و آہن کو پانی سے کب سکون ہو سکتا ہے (یعنے اگر سنگ و آہن کو پانی میں دھو یا جاوے یا غوطہ دیا جاوے تب بھی جب اس کو جھاڑا جاوے گا آگ دے گا یہ مادۂ نار یہ پانی سے زائل نہیں ہو سکتا یہی حالت نفس کی ہے کہ اسکی ذات میں شر ہے، بخلاف بُتِ ظاہری کے کہ اسکا شر بتوسط پرستندہ کے ہے جب نفس کی یہ حالت ہے تو) آدمی اس سنگ و آہن (نفس) کے ہوتے ہوئے کب مطمئن ہو سکتا ہے؟ کیونکہ سنگ و آہن (جنکے ساتھ نفس کو مشابہت ہے) آگ باطن میں لیے ہیں اور پانی کا ان کی آگ تک گذر نہیں ہوتا، اور پانی سے چونکہ صرف خارجی آگ بجھائی جاتی ہے، تو وہ سنگ و آہن کے باطن میں کب جا سکتی ہے؟

سنگ و آہن چشمۂ نار و دود	قطرہا شاں کفر ترسا و جہود
بُت سیاہ آبست در کوزہ نہاں	نفس مر آب سیہ را چشمہ داں
بُت درونِ کوزہ چوں آبِ کدر	نفس شومت چشمۂ آں اے مصر
آں بتِ منحوت چوں سیلِ سیاہ	نفس بُت گر چشمۂ بر شاہراہ
صد سبو را بشکند یک پارہ سنگ	وآب چشمہ می رہاند بے درنگ
آبِ خم و کوزہ گر فانی شود	آبِ چشمہ تا ابد باقی بود
بُت شکستن سہل باشد نیک سہل	سہل دیدن نفس را جہل ست جہل

یعنے سنگ و آہن آتش و دود کا چشمہ ہے (اسی طرح نفس چشمۂ ضلالت ہے) اور یہود و نصارے کا کفر

اس سنگ و آہن (نفس) کے قطرے ہیں (جسطرح چشمہ قطرات کی اصل ہے اسیطرح نفس انواع کفر و ضلال کی اصل ہی ہی اور اس ظاہری بت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کوزے میں آب سیاہ نہاں ہو اور نفس کو ایسا سمجھو جیسا اس آب سیاہ کا چشمہ تو بت ایسا ہوا جیسے کوزہ میں میلا پانی اور تمہارا نفس شوم اسکا چشمہ ہوا یا وہ تراشا ہوا بت مثل سیل سیاہ کے سمجھو اور نفس بت تراش کو ایک چشمہ سمجھو جو شاہراہ پر بہتا ہو تو جسطرح کوزہ کا پانی ایک جزو ہے آب چشمہ کا اسی طرح انواع کفر و ضلال ایک شعبہ ہے شرارت نفس کا اور جو اس مضمون کو نہ سمجھے اسکو اثنائے کلام ہیں مصر یعنے خلاف حق پر اصرار کرنیوالا فرما دیا) اگر سو گھڑے پانی سے بھرے ہوں تو ایک پارۂ سنگ سے ٹوٹ سکتے ہیں اور انکا پانی ختم ہو سکتا ہے اور چشمہ کا پانی پارہائے سنگ کو بھی اچھال کر بیدرنگ دفع کر دیتا ہے (پس اسکے بند کرنیکی کوئی صورت نہیں) سو خم دکوزہ کا پانی گو ختم ہو جاوے مگر آب چشمہ ہمیشہ باقی رہتا ہے (اسی طرح ظاہری شرور کا انسداد سہل ہے مگر نفس کے باطنی شرور کا خاتمہ مشکل ہے چنانچہ بطور نتیجہ کے فرماتے ہیں کہ) بت توڑنا تو آسان ہے مگر نفس کو سہل سمجھنا محض جہل ہے۔

صورت نفس ار بجوئی اے پسر	قصۂ دوزخ بخواں با ہفت در
ہر نفس مکرے و در ہر مکر زاں	غرق صد فرعون با فرعونیاں
در خدائے موسےٰ و موسےٰ گریز	آب ایماں را ز فرعونے مریز
دست را اندر احد و احمد بزن	اے برادر وا رہ از بوجہل تن

یعنی صورت نفس کو اگر تحقیق کرنا چاہو تو دوزخ کا حال پڑھ لو جسمیں سات دروازے ہیں (یہ صفت کاشفہ ہے یعنی نفس مشابہ دوزخ کے ہے جس طرح دوزخ میں ہر قسم کے شرور و آفات ہیں اسیطرح نفس میں بھی ہزاروں شرور و آفات ہیں بلکہ شرور دوزخ انہی شرور کا ثمرہ ہے) ہر دم (ہر نفس میں) ایک مکر پیدا ہوتا ہے اور اسکے ہر ہر مکر میں سیکڑوں فرعون (اشقیا اور گمراہ کنندہ) مع اپنے تابعین کے غرق ہو رہے ہیں (کیونکہ تمام تر ضلال و اضلال شرارت نفس ہی سے واقع ہوتا ہے) پروردگار موسےٰ اور موسےٰ (شیخ وقت) کی طرف التجا لینا چاہیے (یعنی شیخ کامل کا اتباع اور حق سبحانہ تعالیٰ کی اطاعت کرنا چاہیے تاکہ مکر نفس سے حفاظت رہے) آب ایمان کو فرعونیت (سرکشی و عدم اتباع) سے ضائع نہ کرنا چاہیے حق سبحانہ و تعالیٰ اور جناب رسول مقبول صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تمسک کرنا چاہیے اور بدولت اس تمسک کے اس ابوجہل سے جو تن میں موجود ہے (یعنی نفس سے نجات حاصل کر لینا چاہیے) یعنی اتباع شریعت طریق نجات و حفاظت کا ہے شر نفس سے اور طریق اتباع کی تفصیل میں شیخ الوقت کی ضرورت ہے پس اتباع شیخ کامل عین اتباع شریعت ہے)

در آوردن بادشاہ جہود زنے را با طفل و انداختن او طفل را در آتش و بہ سخن آمدن طفل در آتش

یک زنے با طفل آورد آں جہود ۔ پیش آں بت و آتش اندر شعلہ بود
گفت اے زن پیش ایں بت سجدہ کن ۔ ورنہ در آتش بسوزی بے سخن
بود آں زن پاک دین و مومنہ ۔ سجدۂ بت می نہ کرد آں موقنہ
طفل از و بستید و در آتش فگند ۔ زن بترسید و دل از ایمان بکند

یعنی ایک عورت بچہ دار کو وہ بادشاہ یہودی آگ کے روبرو لایا اور آگ بھڑک رہی تھی اور یہ کہا کہ اس بت کے روبرو سجدہ کر ورنہ آگ میں لا کلام جلا دی جاویگی، وہ عورت نہایت پاک دین اور ایماندار تھی اس کامل الیقین نے بت کو سجدہ نہ کیا، اس بادشاہ نے اس کا بچہ اس سے لیکر آگ میں ڈال دیا، اس وقت عورت پر خوف (جان طفل) غالب ہوا اور دل ایمان سے اکھاڑ دیا (یعنے مرتبہ خطرہ میں سجدۂ بت کا خیال پیدا ہوا، اور اس سے کفر لازم نہیں آتا جبتک اعتقاد اور عزم نہ بدل جاوے)

خواست تا او سجدہ آرد پیش بت ۔ بانگ زد آں طفل کانی لم امت
اندر آ اے مادر ایں جا من خوشم ۔ گرچہ در صورت میان آتشم
چشم بند ست آتش از بہر حجیب ۔ رحمت ست ایں سر برآوردہ ز جیب
اندر آ مادر بہ بیں برہان حق ۔ تا بہ بینی عشرت خاصان حق
اندر آ و آب بیں آتش مثال ۔ از جہانی کاتش ست آبش مثال
اندر آ اسرار ابراہیم بیں ۔ کو در آتش یافت ورد و یاسمیں

یعنی اس عورت نے مرتبہ (حدیث النفس میں) چاہا کہ بت کے روبرو سجدہ کر لوں فوراً لڑکے نے پکارا کہ میں مرا نہیں ہوں اے مادر مشفق تو بھی آگ کے اندر چلی آ میں یہاں خوش و خرم ہوں گو ظاہر میں آگ میں پڑا ہوں یہ آگ ایک قسم کی نظر بندی ہے تاکہ راز غیبی بپردہ میں رہے یہ واقع میں رحمت خداوندی ہے مگر گریبان آتش سے اس نے ظہور کیا ہے (اسی کو تشبیہاً نظر بندی کہدیا کہ واقع میں رحمت ہے مگر صورت آگ کی ہے تاکہ عوام کی نظر سے سر غیبی مخفی رہے) اے ماں اندر چلی آ اور دلیل (قدرت) حق کا معائنہ کر (کہ آگ ہے اور نہیں جلاتی) تاکہ یہاں آکر خاصان حق کا عیش و آرام تجھ کو نظر آوے کہ آگ میں کیسا آرام کر رہے ہیں) اندر آ اور پانی دیکھ کہ آگ کی صورت ہے (یعنی یہ آگ صورۃً گرم ہوا اور واقع میں

سرد ہے) اس عالم سے چلی آ جو واقع میں آگ ہے اور اس کی صورت پانی کی سی ہو (یعنی دنیا جو فی الواقع مہلک ہے مگر ظاہرا پُر نعمت و راحت ہے) اندر آجا اور اسرار ابراہیمی کا مشاہدہ کر کہ انھوں نے آتش (نمرودی) میں گلاب اور چنبیلی پائے تھے (یہی نمونہ اس وقت موجود ہے)

مرگ می دیدم گہ زادن زتو	سخت خوفم بود افتادن زتو
چوں بزادم رستم از زندان تنگ	در جہانی خوش ہوائی خوب رنگ
من جہاں را چوں رحم دیدم کنوں	چوں دریں آتش بدیدم ایں سکوں
اندریں آتش بدیدم عالمے	ذرہ ذرہ اندرو عیسیٰ دمے
ایں جہانے نیست شکلے ہست ذات	آں جہانے ہست شکلے بے ثبات

(ان اشعار میں عالم دنیا کی تنگی اور عالم غیب کی فراخی کا بیان ہے لڑکا کہتا ہے کہ) میں جسوقت تیرے بطن سے پیدا ہوا تو اسکو اپنی موت سمجھتا تھا اور مجکو بہت ہی اندیشہ تھا تجھ سے وضع ہونیکا (کیونکہ اپنے نزدیک رحم کو بہت بڑا عالم سمجھتا تھا۔ اور چونکہ دنیا کو دیکھا نہ تھا اسلیے اسکو تنگ جانتا تھا، اسلئے آتا ہوا گھبراتا تھا) اور جب پیدا ہو چکا اسوقت معلوم ہوا کہ بڑے تنگ جیلخانے سے نجات ہو گئی اور ایسے عالم میں (دنیا میں) آپہنچا کہ جسکی ہوا بھی خوب اور رنگ بھی خوب (اسیطرح اب یہاں آکر) عالم دنیا کو رحم کی طرح پایا جبکہ اس آتش میں ہر طرح کا آرام دیکھا (یعنی جسطرح دنیا میں آکر رحم کی تنگی کی تحقیق ہوئی اسیطرح یہاں آکر چونکہ عالم غیب کا مشاہدہ ہوا اسکے سامنے دُنیا تنگ معلوم ہوتی ہے) میں نے اس آتش میں ایک بڑا عالم دیکھا ہے کہ ایک ایک ذرہ اس میں حیات بخش ہے (کیونکہ عالم غیب میں تو موت نہیں ہے ہمیشہ کیلئے حیات ہی حیات ہے کما قال اللہ تعالیٰ وَاِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَۃَ لَھِیَ الْحَیَوَانُ اور اسکا دنیا سے بڑا ہونا ظاہر اور آیات واحادیث سے ثابت ہے) یہ عالم (جسکا اسوقت مشاہدہ کر رہا ہوں یعنی عالم غیب) شکلاً یعنی ظاہراً تو نیست ہے مگر ذاتاً یعنی واقع میں ہست ہے اور وہ جہاں (جس میں تو موجود ہے یعنی دنیا) شکلاً یعنی ظاہراً تو ہست ہے مگر بے ثبات ہے واقع میں (کیونکہ عالم غیب محسوس نہیں تو ظاہراً معدوم ہوا لیکن اس کو بقائے ابدی ہے اس لئے واقع میں موجود کہنے کے قابل یہی ہوا اور دنیا محسوس ہے تو ظاہراً موجود ہے لیکن اس کو فنا ہے اس لئے واقع میں معدوم کہنے کے قابل ہے قَالَ تَعَالٰی مَا عِنْدَکُمْ یَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰہِ بَاقٍ وَقَالَ وَالْاٰخِرَۃُ خَیْرٌ وَّاَبْقٰی)

اندر آ مادر بہ حقِ مادری	بیں کہ ایں آذر ندارد آذری
اندر آ مادر کہ اقبال آمدست	اندر آ مادر مدہ دولت زدست

قدرت آں سگ بدیدی اندر آ — تا ببینی قدرت و لطف خدا
من ز رحمت می کشایم پائے تو — کز طرب خود نیستم پروائے تو
اندر آ و دیگراں را ہم بخواں — کاندر آتش شاہ بنہادست خواں

آ در آتش، آ دری نار بت۔ یعنی اے ماں اندر آجا میں تجھ کو حق مادری کی وجہ سے بلاتا ہوں (یعنے چونکہ مجھ پر تیرا حق ہی کہ تیری خیر خواہی کروں اسلئے یہ مشورہ دیتا ہوں) اگر تو دیکھ اس آگ میں صفت آگ ہو نیکی نہیں اے ماں اندر آجا کہ اقبال و خوش نجتی کا موقع آگیا ہے اور ایسی دولت کو ہاتھ سے نہ دے تو اس سگ یہودی کی قدرت تو دیکھ چکی (کہ مسلمانونکو پکڑ پکڑ کر آگ میں جھونک دیا) (اب یہاں آ تا کہ خدا تعالیٰ کی قدرت و لطف کا مشاہدہ کرے (کہ آگ کو انھوں نے باغ و بہار بنا دیا) میں صرف محبت کی راہ سے تیرا پاؤں (زنجیر حبس دنیا سے) کھولنا چاہتا ہوں (کہ تجھ کو اصرار سے بلا رہا ہوں یعنی تیرے ہی فائدے کی نظر سے تجھ کو ترغیب دے رہا ہوں ورنہ میری ذاتی غرض اس سے متعلق نہیں ہی کیونکہ شدت طرب سے خود مجھ کو تیری پرواہ نہیں ہے (خواہ آوے یا نہ آوے) تو بھی اندر آجا اور دوسروں کو بھی بلالے، کیونکہ آگ میں بادشاہ حقیقی (حق تعالیٰ) نے خوان نعمت لگا رکھا ہے

اندر آئید اے مسلماناں ہمہ — غیر عذب دیں عذابست آں ہمہ
اندر آئید اے ہمہ پروانہ وار — اندریں آتش کہ دارد صد بہار
اندر آئید اے ہمہ مست و خراب — اندر آئید اے ہمہ عین عتاب
اندر آئید اندریں بحر عمیق — تا کہ گردد روح صافی رقیق

اب وہ لڑکا دوسرے مسلمانوں کو آگ کی طرف بلاتا ہے کہتا ہے مسلمانو سب اندر آجاؤ کیونکہ دین کے آب شیریں کے سوا سب چیزیں عذاب روحانی ہیں (تو جس حالت میں تم ہو وہ عذاب اور جو حالت یہاں کی ہیش ہے وہ حلاوت دین ہے تو اس کو چھوڑ کر اس کو اختیار کرو) اے مسلمانو پروانے کی طرح سب ایسی آگ میں آجاؤ جسمیں صد ہا بہاریں ہیں اور تم لوگ کہ محبت دنیا سے) مست و خراب ہو رہے ہو اور اس یہودی کے معتوب بن رہے ہو آگ کے اندر آجاؤ (کہ سب جھگڑوں سے نجات ہو) اور تم اس عمیق دریا (دریائے رحمت) میں آجاؤ تا کہ تمھاری رُوح صاف اور لطیف ہو جائے (اور دنیا کی کدورت وکثافت سے نجات ہو جاوے۔

مادر ش انداخت خود را نز داو — دست او بگرفت طفل مہر جو
مادرش ہم زاں نسق گفتن گرفت — دُر ز وصف لطف حق سُفتن گرفت

اندر آمد مادرِ آں طفلِ خُرد	اندر آتش گوئے دولت را بُبرد
نعرہ می زد خلق را کاے مردماں	اندر آتش بنگرید ایں بوستاں
بانگ می زد درمیانِ آں گروہ	پر ہمی شد جان خلقاں از شکوہ

یعنی اس لڑکے کی ماں نے اپنے آپکو اس لڑکے کے پاس آگ میں ڈالدیا اور اس مہر جو نے فوراً اسکا ہاتھ پکڑ لیا پھر تو اسکی ماں نے بھی اسی طرح کہنا شروع کیا اور بیان لطف حق کے موتی پرونے شروع کئے، (یعنی مثل لڑکے کے لطف حق کا بیان شروع کیا جو اس کو آگ میں مشاہدہ ہوا) اس طفل خرد کی ماں نے آگ میں جاکر دولت حاصل کی اور خلقت کو چلا چلا کر کہنے لگی کہ ارے لوگو آگ میں باغ دیکھو وہ اس گروہ کے درمیان آوازیں دے رہی تھی اور خلقت کے دل (اس کلام کی عظمت اور وقعت سے پُر ہو رہے تھے (کہ اس کو سن کر مغلوب الحال اور مست شوق ہوئے جاتے تھے۔)

انداختن مردماں خویشتن را در آتش

خلق خود را بعد ازاں بے خویشتن	می فگندند اندر آتش مرد و زن
بے موکل بے کشش از عشق دوست	زانکہ شیریں کردن ہر تلخ از دوست
تا چناں شد کاں عواناں خلق را	منع می کردند کآتش در میاں
آں جہود ک شد سیہ روی و خجل	شد پشیماں زیں سبب بیمار دل
کاندر ایماں خلق عاشق تر شدند	در فنائے جسم صادق تر شدند

یعنی تمام لوگ مرد و زن اسکے بعد بیخود ہو کر اپنے کو آگ میں ڈالنے لگے نہ اُن پر کوئی شخص ظاہر میں مسلط تھا (کہ ان کو آگ میں زبردستی پھینکے) نہ کوئی ظاہری سامان کشش کا تھا (کہ کوئی چیز لذت و رغبت کی نظر آتی اور اس کی حرص میں چلے جاتے) محض اللہ تعالیٰ کے عشق سے یہ بات ہو رہی تھی کیونکہ تلخ (ناگوار) کا شیریں (گوارا) کر دینا تو ان ہی کا کام ہے پھر تو یہ نوبت ہوئی کہ سپاہی لوگوں کو روکتے تھے کہ آگ میں مت جاؤ، وہ جہودی خوب سیاہ رو اور خجل ہوا اور بہت پشیمان ہوا اور دل افسردہ اور سست ہو گیا، کیونکہ لوگ اور زیادہ ایمان کے عاشق اور طالب ہو گئے (جس کے مٹانے کی اس نے فکر کی تھی) اور اپنے جسم کے فنا کرنے میں اور زیادہ پختہ ہو گئے۔

مکر شیطاں ہم در و پیچید شکر	دلو خود را ہم سیہ رو دید شکر
انچہ می مالید در روئے کساں	جمع شد در چہرۂ آں ناکساں
انکہ می درید جامہ خلق چست	شد دریدہ آن او زیشاں درست

(ناکساں . جمع ناکس بمعنی سرنگوں ۔ آن او چیز او مراد جامہ او ۔ زیشاں بسبب ایشاں درست علی وجہ الکمال ور ترکیب حال ست یہ مقولہ مولانا کا ہے فرماتے ہیں کہ) خدا کا شکر ہے شیطان کا (یعنی اس یہودی بادشاہ کا) مکر اسی شیطان کی طرف لوٹ گیا اور اسی کو جا لپٹا اور شیطان نے اپنے ہی کو سیہ رو دیکھ لیا (یعنی اوروں کو ذلیل کرنا چاہا تھا خود ہی ذلیل خوار ہو گیا) اور وں کے چہروں پر جو (سیاہی ملتا پھرتا تھا وہ سب انہی نگونساروں کے (یعنی یہودی بادشاہ اور اسکے اعوان وانصار کے) چہرہ پر جمع ہو گیا اور جو شخص جستی چالاکی سے مخلوق کی جامہ دری کرتا تھا (یعنی مخلوق کو ہلاک تباہ کرنا چاہتا تھا) ان خلائق کی مظلومیت کے اثر سے پورے طور پر اسی کا جامہ دریدہ ہو گیا (یعنی وہی تباہ ہو گیا)

کژ ماندن دہان آں مردک کہ نام محمد صلے اللہ علیہ وسلم را بہ تسخر خواند

ف: متعدد روایات کژ ماندن دہان شخصے ۱۲

یہ سرخی مضمون سابق سے مرتبط ہے کہ جس طرح اس شخص نے حضورؐ کے نام پاک کو لہجہ سے کج کرنا چاہا اور خود ہی اس کا منہ کج ہو گیا اسیطرح اس یہودی نے جس ذلت میں اوروں کو مبتلا کرنا چاہا تھا خود ہی اس میں مبتلا ہو گیا ۔ ف ۔ یہ روایت کہیں حدیث میں نظر سے نہیں گذری ۔

آں دہاں کژ کرد و از تسخر بخواند　　مر محمد صلعم را دہانش کژ بماند
باز آمد کاے محمد صلعم عفو کن　　اے ترا الطاف و علم من لدن
من ترا افسوس می کردم بجہل　　من بدم افسوس را منسوب و اہل

(افسوس استہزار و تسخر ۔ مطلب یہ کہ) اس شخص نے براہ تمسخر کے منہ ٹیڑھا کر کے حضور سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم کا نام مبارک لیا تو اسکا منہ ٹیڑھا کا ٹیڑھا رہ گیا حضورؐ کے پاس دوڑا آیا کہ یا رسول اللہ آپ کو الطاف اور علوم لدنی حاصل ہیں میرا قصور معاف کر دیجئے میں جہالت سے آپ سے استہزار کرتا تھا اور واقع میں میں خود استہزار کے لائق اور اس سے نسبت رکھتا تھا ۔

چوں خدا خواہد کہ پردہ کس درد　　میلش اندر طعنۂ پاکاں برد
ور خدا خواہد کہ پوشد عیب کس　　کم زند در عیب معیوباں نفس

(چونکہ اوپر اس شخص کے طعن و استہزار کا بیان تھا اس مناسبت سے اسکی مذمت بیان کرنے لگے فرماتے ہیں کہ) جب اللہ تعالیٰ کسی کی پردہ دری اور رسوائی چاہتے ہیں تو اسکا میلان نیک لوگوں کے طعن میں پیدا کر دیتے ہیں اور جب کسی کی عیب پوشی انکو منظور ہوتی ہے تو وہ شخص عیب دار لوگوں کے عیب میں بھی کلام نہیں کرتا ۔

چوں خدا خواہد کہ ما یاری کند　　میل ما را جانب زاری کند
اے خنک چشمے کہ آں گریان اوست　　وے ہمایوں دل کہ آں بریان اوست

آخر ہر گریہ آخر خندہ ایست	مرد آخر بیں مبارک بندہ ایست
ہر کجا آب رواں سبزہ بود	ہر کجا اشک رواں رحمت شود
باش چوں دولاب نالاں چشم تر	تا ز صحن جانت بر روید خضر

خضر بفتحتین تازگی و سبزی۔ چونکہ اوپر اس شخص کا یہ بھی ذکر تھا کہ حضور انور صلے اللہ علیہ وسلم کے حضور میں معذرت اور عاجزی کرنے آیا اس مناسبت سے عجز وزاری کی مدح کرنے لگے فرماتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ ہماری نصرت فرمانا چاہتے ہیں تو ہمارا میلان عجز وزاری کی طرف پیدا کر دیتے ہیں اور وہ آنکھ نہایت خنک ہے جو اللہ تعالیٰ کی محبت میں گریاں ہو اور وہ دل بہت مبارک ہے جو اللہ تعالیٰ کے عشق میں بریاں ہے ہر گریہ کا انجام خندہ ہوتا ہے (جیسا ارشاد ہے اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا) اور جو انجام بیں ہو وہ نہایت مبارک شخص ہے (آگے روانی اشک کی خوبی کی مثال دیتے ہیں کہ) جہاں آب رواں ہوتا ہو وہاں سبزہ ہوتا ہے۔ اسی طرح جہاں اشک رواں ہوگا وہاں توجہ رحمت ہو جاتی ہے۔ تم دولاب کی طرح چشم تر رہو تاکہ تمہارے میدان جان میں سبزی جمے (یعنے قلب میں نور الٰہی کا فیضان ہو)

رحمت فرمود سید عفو کرد	چوں ز جرأت توبہ کرد آں روئے زرد
رحم خواہی رحم کن بر اشکبار	لطف خواہی بر ضعیفاں رحمت آر

یعنی حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے اس شخص پر رحم فرمایا اور اسکا قصور معاف کر دیا جب اس شرمندہ نے اپنی جرأت سے توبہ کرلی (حضور کے عفو فرمانے کی مناسبت سے مولانا خطاب عام فرماتے ہیں کہ) اگر تمکو اللہ تعالیٰ سے رحمت اور لطف حاصل کرنا مقصود ہو تو رونے والوں پر اور ضعیف لوگوں پر تم بھی رحم کرو!

عتاب کردن آں بادشاہ جہود مر آتش را

رو بہ آتش کرد شہ کاے تند خو	آں جہاں سوز طبیعی خوت کو
چوں نمی سوزی چہ شد خاصیتت	یا ز بخت ما دگر شد نیتت
می نہ بخشائی تو بر آتش پرست	آنکہ نہ پرستد ترا او چوں برست
ہرگز اے آتش تو صابر نیستی	چوں نہ سوزی چیست قادر نیستی
چشم بندست ایں عجب یا ہوش بند	چوں نہ سوزاند چنیں شعلہ بلند
جادوئی کردت کسے یا سیمیاست	یا خلاف طبع تو از بخت ماست

(پھر رجوع ہے قصہ کی طرف یعنی اس یہودی بادشاہ نے (غیظ و غضب میں مجنونانہ) آگ کی طرف متوجہ ہو کر کہا کہ تو تو تند خو (یعنی طبعاً بڑی تیز) ہے وہ تیری طبعی عادت جو کہ جہاں سوز ہے کہاں گئی گندی

(تو جلاتی کیوں نہیں؟ تیری خاصیت کہاں چلی گئی) ہماری قسمت سے تیری بنیاد (اصل و ماہیت) ہی بدل گئی (کہ تو آگ ہی نہیں رہی) تو تو کبھی آتش پرست پر بھی رحم نہیں کرتی اور جو تیری پرستش بھی نہیں کرتا جیسے یہ آگ میں گرنیوالے بچے (مومن اور مسلمان) وہ کیونکر بچگیا یہ تو احتمال نہیں کہ تو جلانے سے صبر کرتی ہو کیونکہ تو صابر تو ہرگز نہیں ہے پھر کیوں نہیں جلاتی؟ کیا جلانے پر قادر نہیں ہے عجب قصہ ہے یہ نظر بندی ہے یا ہوش بندی ہے (یعنی ہمارے بصر میں خلل ہے یا بصیرت میں) یہ تنا بلند شعلہ جلاتا کیوں نہیں تجھ پر کسی نے جادو کر دیا ہے یا کوئی طلسم و شعبدہ ہے یا تیرے مقتضائے طبیعت کے خلاف ہماری بدقسمتی سے وقوع میں آیا ہے۔

جواب دادن آتش بادشاہ جہود را بامر بادشاہ حقیقی

گفت آتش من ہمانم آتشم	اندر آتا تو بہ بینی تابشم
طبع من دیگر نگشت و عنصرم	تیغ حقم ہم بہ دستورے برم
بر در خرگہ سگان ترکماں	چاپلوسی کردہ پیش میہماں
در بخرگہ بگذرد بیگانہ رو	حملہ بیند از سگاں شیرانہ او
من ز سگ کم نیستم در بندگی	کم ز ترکی نیست حق در زندگی

یعنی آگ نے (باذن حق تعالیٰ) جواب دیا کہ میں وہی آگ ہوں تو اندر آ کر دیکھ تو میری حرارت کا تماشا تجھ کو نظر آوے میری خاصیت بدلی ہے نہ اصل اور ماہیت میں تغیر ہوا ہے مگر میں حقتعالیٰ کی تلوار ہوں اجازت ہی سے کاٹ سکتی ہوں (مستقل بالاختیار نہیں ہوں کہ بلا اجازت تصرف کر سکوں) دیکھو قوم ترکمان کے کتے انکے خیموں کے دروازوں پر پڑے رہتے ہیں اگر کوئی مہمان دوست سا آتا ہے تو اس کی کیسی چاپلوسی کرتے ہیں اور اگر کوئی شخص بیگانہ خیمے پر آگذرتا ہے تو وہ شخص دیکھتا ہے کہ وہ کتے شیروں کی طرح اس پر حملہ کرتے ہیں (جب ترکی کے روبرو کتے کا یہ حال ہے تو) میں بندگی اور فرمانبرداری میں کتے سے کم نہیں ہوں اور حق تعالیٰ صفت حی قیوم ہونے میں ترکی سے کم نہیں ہیں (تو میں ان کی اطاعت کیسے نہ کروں)

آتش طبعت اگر غمگیں کند	سوزش از امر ملیک دیں کند
آتش طبعت اگر شادی دہد	اندرو شادی ملیک دیں نہد
چوں کہ غم بینی تو استغفار کن	غم بہ امر خالق آمد کار کن
چوں بخواہد عین غم شادی شود	عین بند پائے آزادی شود

کارکن اسم فاعل ترکیبی (یہاں سے انتقال ہے) اور ہر آتش ظاہری کا تابع فرمان الٰہی ہونا مذکور تھا

اب آتش باطنی کا تابع فرمان مذکور ہوتا ہے) مطلب یہ کہ اگر آتش طبع (یعنی حرارت طبعی جسکو چار ہونیکی وجہ سے آتش کہدیا) تجھکو غمگین کرے (یعنی تمہاری طبیعت کسی غمناک واقعہ سے متاثر ہو کر تمہارے لئے سبب غم ہو جاوے) تو یہ سمجھ لو کہ وہ شاہ دین (حق سبحانہ وتعالیٰ) کے حکم (تکوینی) سے سوزش اثر پیدا کریگی۔ اسی طرح اگر آتش طبع تجھ کو خوشی بخشے تو اسمیں بھی حق تعالیٰ خوشی کا اثر رکھ دینگے (تو یہ آتش بھی مثل آتش ظاہری کے مسخر قدرت ہے) جب یہ بات ہے تو تم جب کبھی غم دیکھو فوراً استغفار کرو کیونکہ وہ غم بحکم خالق کار کن مسلط اور موثر ہوا ہے (کہ اللہ تعالیٰ نے کسی گناہ کی وجہ سے تم پر مسلط فرما دیا ہے۔ جب تم رجوع الی اللہ کروگے اور گناہ معاف کرالوگے تو اللہ تعالیٰ اس غم کو حکم فرمادینگے تو دفع ہو جاویگا کیونکہ) ان کو جب منظور ہوتا ہے تو خود غم ہی خوشی بنجاتا ہے اور خود زنجیر پا آزادی ہو جاتی ہے (یعنی ان کی ایسی قدرت کاملہ ہے کہ زوال غم کیلئے سبب غم کے ازالہ کی ان کو ضرورت نہیں، بلکہ ممکن ہو کہ سبب باقی رہے اور اس کا اثر بدل جاوے کہ .... پہلے وہی قصہ باعث غم تھا، اب وہی قصہ بوجہ اس کے کہ اس کی حکمت منکشف ہو گئی یا اس میں اجر وثواب کی امید ہو گئی باعث مسرت ہو جاوے چنانچہ بارہا ایسا واقع ہوتا ہے۔

باد و خاک و آب و آتش بندہ اند	با من و تو مردہ با حق زندہ اند
پیش حق آتش ہمیشہ در قیام	ہمچو عاشق روز و شب پیچاں مدام
سنگ بر آہن زنی آتش جہد	ہم بامر حق قدم بیروں نہد
آہن و سنگ ازستم بر ہم مزن	کایں دو میزایند ہمچوں مرد و زن

(اوپر صرف عنصر آتش کے تابع فرمان ہونیکا بیان تھا، اب دیگر عناصر و مرکبات کا تابع ہونا بیان کرتے ہیں کہ) یہ چاروں عنصر حقتعالیٰ کے بندے ہیں ہمارے تمہارے روبرو گو مردہ ہیں مگر حق تعالیٰ کے روبرو زندہ ہیں (کہ حق تعالیٰ کی معرفت اور طاعت انکو حاصل ہے) حق کے روبرو آگ ہمیشہ مثل عاشق بیجان (بے اختیار و مدہوش) کے شب و روز (خدمت کیلئے کمربستہ) کھڑی ہے (اسیطرح مرکبات کا حال ہو کہ) سنگ و آہن کے رگڑنے سے آگ جو نکلتی ہے وہ بھی حق تعالیٰ کے حکم سے نکلتی ہے (اسکے بعد بطور جملۂ معترضہ کے نصیحۃً فرماتے ہیں کہ) ستم کے سنگ و آہن کو مت رگڑو (یعنی اپنے نفس پر معصیت سے یا اوروں پر ظلم مت کرو) کیونکہ ان سے مثل قران مرد و زن کے ثمرات بد پیدا ہوتے ہیں ف مولانا رحمہ نے زندہ اند میں تصریح فرمادی ہے کہ ان جمادات میں کسی قدر حیات ہے اور اہل کشف کے نزدیک تو یہ مسئلہ بالکل محسوسات میں سے ہے مگر اہل استدلال میں سے بھی بہت سے محققین اس کے قائل ہوئے ہیں

اور آیات قرآنیہ اور احادیث نبویہ میں جا بجا ان اشیا کیلئے صفات و خواص اختیار کو ثابت کیا گیا ہے

قولہ ان منہا لما یہبط من خشیۃ اللہ لرایتہ خاشعا متصدعا من خشیۃ اللہ قولہ علیہ السلام ہذا جبل یحبنا ونحبہ اور اس میں کوئی استبعاد نہیں اور نہ کوئی دلیل اس کی نافی ہے اور ممکن ہو کہ وہ حیات ایسی ہو جس سے قطع نظر یہ کہ عالم ان چیزوں کو مدرک نہ ہوتا ہو۔

سنگ و آہن خود سبب آمد ولیک / تو بہ بالاتر نگر اے مرد نیک
کایں سبب را آں سبب آورد پیش / بے سبب کے شد سبب ہرگز ز خویش
واں سببہا کانبیا را رہبر ست / آں سببہا زیں سببہا برتر ست
کایں سبب را آں سبب عامل کند / باز گاہے بے بر و عاطل کند
ایں سبب را محرم آمد عقلہا / واں سببہا راست محرم انبیا

(مضمون بالا کے ایک جزو کی تائید ہے کہ تمام ممکنات مسخر قدرت ہیں اور انکے شعور و عدم شعور سے بحث نہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ سنگ و آہن آگ پیدا ہونے کیلئے سبب بیشک ہے مگر تم اور دیکھو کہ اس سبب تحتانی کا سبب فوقانی کوئی اور چیز ہے کہ اس سبب تحتانی کو اس سبب فوقانی نے ظاہر کیا ہو بدون اس سبب فوقانی کے یہ سبب تحتانی خود ہرگز نہیں ہو سکتا دکیونکہ یہ سبب تحتانی حادث ہے اور وجود حادثات کیلئے محدث کی حاجت ہے اور انتہا اسکی کسی قدیم تک ہونا واجب ہے تاکہ تسلسل محال لازم نہ آئے یا دیہ منتہا ہی سبب اصلی و فوقانی ہو اور وہ اسمار و صفات الٰہیہ ہیں جنکے تعلق سے عالم میں حوادث پیدا ہوتے ہیں بعضے ابتداءً اور بعضے حوادث بتوسط دوسرے حوادث کے اور یہ دوسرے حوادث اسباب کہلاتے ہیں اور اپنے وجود میں یہ بھی مثل جمیع حوادث محتاج اسباب قدیمہ کے ہونگے اور وہ اسباب (قدیمہ) کہ انبیاء علیہم السلام کے رہبر ہیں دکہ انکا التفات و توجہ انکی طرف ہے) وہ ان اسباب حادثہ سے عالی و فوق ہیں دکیونکہ مؤثر عالی ہوتا ہے متاثر سے چنانچہ فرماتے ہیں) کہ اس سبب حادث کو وہ سبب قدیم گاہے با اثر کر دیتا ہے اور گاہے بے اثر و بیکار کر دیتا ہے دکیونکہ اگر وہ اسمیں اثر پیدا کرتا ہے تو اثر ہوتا ہے ورنہ نہیں ہوتا) اس سبب حادث سے تو عقول عوام بھی واقف ہیں اور ان اسباب قدیمہ سے صرف انبیاء علیہم السلام واقف ہیں (یعنی اصالتًا دوسروں کو ان کی تعلیم سے طبعًا واقفیت ہو جاتی ہے)

ایں سبب چہ بود بتازی گو رسن / اندریں چہ ایں رسن آمد بفن
گردش چرخ ایں سبب را علت ست / چرخہ گرداں را ندیدن زلت ست

لہ عن انس رض ان النبی صلے اللہ علیہ وسلم طلع لہ احد فقال ہذا جبل یحبنا ونحبہ الخ رواہ البخاری کذا فی المشکوٰۃ صفحہ ۲۳۲-۱۲

ایں رسن ہائے سبب ہائے جہاں ہاں و ہاں زیں چرخ سر گرداں بداں
تا نمائی صفر و سرگرداں چو چرخ تا نسوزی تو زبے مغزی چو مرخ

اوپر کے اشعار میں ثابت کیا تھا کہ منتہا اسباب کا حق سبحانہ وتعالیٰ اور انکے اسماء وصفات ہیں چونکہ بعض طبعیین و منجمین منتہا اسباب کا فلک کو سمجھتے ہیں جن میں بعضے تو حق تعالیٰ کے وجود یا تاثیر ہی کے منکر ہیں اور بعضے اختیار و ارادہ کے منکر ہیں اسلئے مولانا فلک کے منتہی الاسباب ہونیکو باطل فرماتے ہیں حاصل اشعار کا یہ ہے کہ اسباب جزئیہ کی مثال رسن کی سی ہے اور فلک کی مثال چرخی کی جس پر رسن کو کوئیں میں چھوڑتے ہیں، اور دنیا کی مثال چاہ کی سی، تو جس طرح چرخی کے ذریعہ سے چاہ کے اندر رسن آتی ہوئی دیکھ کر کوئی شخص چرخی کو فاعل و مؤثر نہیں جانتا، بلکہ جو شخص چرخی کو گھما رہا ہے فاعل و مؤثر اسکو سمجھتے ہیں اسی طرح فلک کو فاعل نہ سمجھنا چاہیے بلکہ وہ محض بمقتضائے ارادہ وحکمت الٰہی بعض اسباب حادث کا واسطہ ہے جیسے فصول اربعہ سبب ہیں ثمار وحبوب کے پیدا ہونیکا اور ان فصول اربعہ میں اجرام سماویہ کے حرکات و اوضاع مختلفہ و طلوع و غروب وغیرہا کو باذن الٰہی کچھ دخل ہے مگر متصرف حقیقی حق سبحانہ وتعالیٰ ہیں (چنانچہ فرماتے ہیں کہ) سبب کے معنی لغت عربی میں رسن ہیں اور یہ رسن اس چاہ (دنیا) میں کسی فاعل ہنرمندی سے پہنچی ہے (تو کسی اور فاعل کی ضرورت ہوئی) اور فلک کی گردش (ظاہر میں) اس رسی کی علت ہے (جیسے کنوئیں کی چرخی) مگر چرخی گھمانیوالیکو نہ دیکھنا (جو فاعل حقیقی ہے) بڑی لغزش اور غلطی ہے پس اس عالم کے رسن ہائے اسباب کو خبردار اس فلک متحرک کی طرف سے مت سمجھنا تاکہ مثل چرخی کے (تمیز وبصیرت سے) خالی اور (حرکت جاہلانہ سے) سرگرداں نہو جاؤ اور بے مغزی سے مرخ کی طرح دوزخ میں نہ جلو (مرخ بفتح المیم وکسر الراء وسکونہا بضرورۃ الشعر ایک درخت ہے جس سے آگ نکالتے ہیں اور اسکو سوختہ بناتے ہیں) اسکو بے مغز اسلئے کہا کہ اگر اسمیں اور کوئی منفعت مقصود سمجھی جاتی تو اسکو جلانے کیلئے تجویز نہ کرتے۔ ف) ان اشعار میں حرکت فلک کا مضمون بنا ہ علی الشہرۃ والتمثیل ہے ورنہ اس پر کوئی دلیل عقلی ونقلی قائم نہیں ہوئی البتہ کواکب کی حرکت صحیح وثابت ہے)

باد و آتش می شود از امر حق ہر دو سرمست آمدند از خمر حق
آب حلم و آتش خشم اے پسر ہم ز حق بینی چو بکشائی نظر
گر نبودی واقف از حق جان باد فرق کے کردی میان قوم عاد

(اسمیں بھی وہی مضمون ہے تمام اشیاء کے مسخر قدرت ہونیکا یعنی حقتعالیٰ کے حکم سے ہوا آتش بنجاتی ہے (جیسا کتب طبعیا میں مذکور ہی اور مشاہدہ میں آتا ہی) کیونکہ باد و آتش دونوں شراب حق سے مست ہیں۔

(یعنی انکو جو حکم کیا جاتا ہے اسکا امتثال کرتے ہیں اور جس طرح یہ ظاہری باد و آتش مسخر حق ہیں اسی طرح طبعی آب آتش بھی مسخر ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ) آب حلم اور آتش خشم کو حق تعالیٰ ہی طرف سے دیکھو گے اگر ذرا غور کروگے (یعنی طبیعت میں جو آثار و اخلاق برودت و حرارت سے پیدا ہوتے ہیں وہ بھی بامر حق ہیں، اسکے بعد پھر مضمون سابق سے "با من و تو مردہ با حق زندہ اند" کی طرف رجوع کرتے ہیں جسمیں مسخر قدرت ہونیکے ساتھ ان اشیاء کے ذی شعور و ذی ارادہ ہونیکا بھی اثبات تھا، چنانچہ فرماتے ہیں کہ) اگر ہوا کی جان (روح) حقتعالیٰ سے واقف نہ ہوتی تو قوم عاد میں فرق کب کرتی (کہ مسلمان جو خط کے اندر تھے انکو گزند نہ پہنچا اور کفار جو خط سے باہر تھے انکو ہلاک کردیا۔ اس خط کا بیان آگے آویگا۔

ف ظاہرًا یہ شبہ ہوسکتا ہے کہ اہل ایمان کو گزند نہ پہنچانا اور کفار کو ہلاک کرنا اسکو مستلزم نہیں کہ ہوا میں حرکت ارادیہ ہو کیونکہ یہ اثر حرکت قسری پر بھی مرتب ہوسکتا ہے جواب یہ ہے کہ یہ امر محتمل ضرور ہے مگر قرائن قویہ سے ترجیح حرکت ارادیہ ہی کو معلوم ہوتی ہے، کیونکہ حرکت قسریہ کیلئے خط کھینچنے کی حاجت نہیں تھی قاسر یعنی اللہ تعالےٰ سب کو جانتے ہیں انکے لئے اس علامت کی کیا ضرورت ہے پس غالب یہی ہے کہ ہوا میں اللہ تعالےٰ نے حرکت ارادی پیدا کی تھی اور اسکو شعور دیا تھا اسکے امتیاز کیلئے خط کھینچا تھا کہ اسکے لیے علامت ہو خصوصًا جب علاوہ اس قرینہ کے نصوص بھی ظاہرًا اسکے مؤید ہوں جیسا کہ او پر گذرا ہے اور آیۃ قالتا اتینا طائعین قریب قریب نص کے ہے اثبات شعور و ارادہ میں زمین و آسمان کیلئے اور حکمار نے بھی فلک میں ارادہ مانا ہے مگر وہ سب دلائل لغو ہیں اسلئے اس پر اعتماد نہیں کیا جاتا اور کوئی یوں نہ سمجھے کہ جمادات کے کل حرکات کو ارادیہ کہا جاتا ہے بعض ضرور قسری ہیں جیسا خود حیوانات کے بعض حرکات یقینًا قسری ہیں پھر بھی نفی ارادہ کی نہیں کی جاتی۔

قصۂ باد کہ در عہد ہود علیہ السلام قوم عاد را ہلاک کرد

ہودؑ گرد مومناں خطے کشید	نرم می شد باد کانجا می رسید
ہر کہ بیروں بود ازاں خط جملہ را	پارہ پارہ می گسست اندر ہوا
ہم چنیں شیبان راعی می کشید	گرد بر گرد رمہ خطے پدید
چوں بہ جمعہ می شد او وقت نماز	تا نیارد گرگ آنجا ترکتاز
ہیچ گرگے در نیامد اندراں	گوسپندے ہم نگشتے زاں نشاں
باد حرص گرگ و حرص گوسفند	دائرۂ مرد خدا را بود بند

(ہود خطا۔ یعنی) ہود علیہ السلام نے جبکہ انکے وقت میں ہوا کا طوفان آیا، اہل ایمان کے گرد ایک خط

(بطور حصار کے) کھینچدیا، ہوا جب واں پہنچتی تھی نرم ہو جاتی تھی اور جو لوگ (کفار) اس خطے سے باہر تھے انکو فضا میں اُٹھا کر ٹکڑے ٹکڑے ریزہ ریزہ کر ڈالتی تھی (اس سے ثابت ہوا کہ حق تعالیٰ کی فرمانبردار ہے آگے دوسرا قصہ بیان فرماتے ہیں جس میں اس مضمون سے ایک بات زائد بھی ہے یعنی بعض اوقات ان مخلوقات لایعقل کا اہل اللہ کے روبرو مسخر ہونا جو باستثنا نابت ہے تو اللہ تعالیٰ کے روبرو مسخر ہونا تو بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگا وہ قصہ یہ ہے کہ) اسی طرح شیبان راعی رحمۃ اللہ علیہ (کہ ایک بزرگ کاملین میں سے ہیں) جب نماز جمعہ کو جانے لگتے تو اپنی جگہ گوسفندوں کے گرد ایک خط کھینچدیتے، تاکہ وہاں بھیڑیا آکر حملہ نہ کرے سو تو اس خط کے اندر کوئی بھیڑیا آتا اور نہ اسکے باہر کوئی بکری نکلتی، گویا گرگ کے اندر آنے کی حرص اور گوسفند کے باہر جانیکی حرص جو مشابہ ہوا کے ہے (کہ اس کا روکنا دشوار ہے) اس مقبول خدا کے حصار میں مقید ہوگئے (کہ حرص گرگ آگے نہ بڑھتی تھی اور حرص گوسفند باہر نہ جاتی تھی)

ہمچنیں باد اجل با عارفاں	نرم و خوش ہمچوں نسیم گلستاں
آتش ابراہیم را دنداں نزد	چوں گزیدہ حق بود چونش گزد
زآتش شہوت نسوزد مرد دیں	باقیاں را بردہ تا قعر زمیں
موج دریا چوں بامر حق بتاخت	اہل موسیٰ را ز قبطی وا شناخت
خاک قاروں را چو فرماں در رسید	با زر و تختش بہ قعر خود کشید

(ان اشعار میں عناصر اربعہ کا مسخر قدرت ہونا تفصیلاً بیان فرماتے ہیں کہ جسطرح زمانہ ہود علیہ السلام میں باد طوفان اہل ایمان کیلئے نرم ہوگئی تھی) اسیطرح باد اجل (یعنے مرگ جو بلا کہ مہلک ہونیمیں مشابہ باد عاد کے ہے) اہل معرفت کے ساتھ نرم و خوش ہو جاتی ہے مثل باغ کے (کیونکہ انکو رضا بالقضاء کیوجہ سے اسمیں ناگواری نہیں ہوتی بلکہ راحت ہوتی ہے پس عنصر ہوا جو مشبہ بہ باد اجل کا ہے اور ہوائے معنوی کہ اجل ہے دونوں مسخر قدرت ہوئے کہ جس کو ایذا رسانی کا حکم ہوتا ہے اسکے حق میں موذی ہیں ورنہ راحت بخش آگے عنصر آتش کا اور اسکی مناسبت سے آتش معنوی کا کہ شہوت ہے بیان فرماتے ہیں کہ) آتش نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو دانت بھی نہیں لگایا۔ جب وہ برگزیدۂ حق تھے تو انکو کب ایذا پہنچا سکتی تھی (کیونکہ حق تعالیٰ مقبولین کے ایذا پہنچانے کیلئے حکم نہیں فرماتے اور آتش بدون حکم حق کے کچھ نہیں کر سکتی) اسی طرح جو اہل دین ہیں وہ آتش شہوت سے (کہ آتش معنوی ہے) نہیں جل سکتے (یعنی مغلوب الشہوت نہیں ہوتے) اور باقی لوگوں کو یہ شہوت قعر زمین (دوزخ) تک لیجاتی ہے (کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسکو اہل دین پر مسلط نہیں فرمایا اور وہ بدون اذن الٰہی تسلط نہیں کر سکتی آگے عنصر آب کا بیان ہے کہ) دریائے قلزم کی موج چونکہ اللہ تعالیٰ کے حکم کی طرف (اسکی تعمیل کرنیکو) دوڑی تابعین موسیٰ کو

قوم فرعون سے ممتاز کرکے پہچان لیا) اور قوم موسیٰ علیہ السلام کو راستہ دیدیا اور قوم فرعون کو غرق کردیا، آگے عنصر زمین کو بیان فرماتے ہیں کہ) خاک قارون کو جب اللہ تعالیٰ کا حکم پہنچا تو اسکو مع زر اور تخت کے اپنے قعر میں کھینچ لیا (آگے مرکبات عنصریہ کا مسخر قدرت ہونا مذکور ہے)

آب و گل چوں از دم عیسیٰ چرید ۔۔۔ بال و پر بکشاد مرغے شد پدید
ہست تسبیحت بجائے آب و گل ۔۔۔ مرغ جنت شد ز نفخ صدق دل
از دہانت چوں برآمد حمد خلق ۔۔۔ مرغ جنت ساختن رب الفلق

یعنی آب گل نے حضرت عیسےٰ علیہ السلام کی پھونک سے جب غذا حاصل کی (جب طین میں حضرت عیسےٰ علیہ السلام نے پھونکدیا) تو بال و پر کھولدیے اور پرندہ بنگیا (تو یہ مرکب بھی مسخر قدرت ہوا کہ باذن الٰہی نفخ عیسوی سے پرندہ ہوگیا اب استطراداً طین معنوی کا مرغ معنوی بنجانا بیان فرماتے ہیں کہ) تمہاری تسبیح (سبحان اللہ کہنا) بمنزلہ آب گل کے ہے (کیونکہ فعل جسم کا ہے جو کہ مرکب آب و گل وغیرہ سے ہے اور ناشی اور منشا میں مناسبت ہونا ضرور ہے تو گویا تسبیح بھی بجائے آب و گل کے ہوگئی) مگر بدولت نفخ صدق دل کے (کہ مشابہ حضرت عیسےٰ علیہ السلام کے نفخ کے ہے کہ صدق سے عبادت میں جان پڑجاتی ہے جسطرح دم عیسےٰ علیہ السلام سے پرندہ میں جان پڑجاتی تھی) وہ تسبیح مرغ جنت ہوگیا اسیطرح جب تیرے منہ سے اللہ تعالیٰ کی حمد الحمد للہ نکلتی ہے تو اللہ تعالیٰ اسکو مرغ جنت بنادیتے ہیں (تو یہ طین طیر معنوی بھی مسخر قدرت ہیں کہ جسطرح بنانا چاہا بنگیا آگے اور قسم کے مرکب کا بیان ہے کہ اپنی ماہیت پر باقی رہے اور افعال و آثار دوسری انواع کے اسمیں پیدا ہوجاویں بخلاف اس مرکب مذکور کے کہ اسکی ماہیت ہی بدل گئی تھی کہ طین سے طیر ہوگیا اور کوہ اپنی ماہیت سے نہیں بدلا اور اسی حالت میں اس میں عاشقانہ حرکت پیدا ہوگئی، چنانچہ فرماتے ہیں۔

کوہ طور از نور موسیٰ شد برقص ۔۔۔ صوفیٔ کامل شد و رست از نقص
چہ عجب گر کوہ صوفی شد عزیز ۔۔۔ جسم موسیٰ از کلوخے بود نیز

یعنی کوہ طور نور موسیٰ علیہ السلام سے رقص (حرکت) میں آگیا (نور الٰہی کو نور موسیٰ اسلئے کہدیا کہ مقصود اس نور کی تجلی سے موسیٰ علیہ السلام تھے) وہ پہاڑ صوفی کامل بن گیا (یعنی باعتبار اپنی حالت کے صوفی کامل کا مشابہ ہوگیا حرکت و جد میں) اور نقصان (جمادیت) سے چھوٹ گیا (یعنی اسکی حالت جمادات کی سی نہ رہی کیونکہ انمیں یہ حرکت کہاں ہے) بس ثابت ہوا کہ کوہ طور بھی مسخر قدرت ہے اور اگر پہاڑ صوفی عزیز بنگیا (گو باعتبار تشابہ حالت کے) تو اس میں تعجب کی کیا بات ہے آخر حضرت موسیٰ علیہ السلام کا جسم بھی تو کلوخ (یعنی عناصر) سے جس میں مٹی غالب تھی) بنا تھا (پس جب انکا صوفی ہونا مسلم ہے تو کوہ میں ان آثار کا پیدا ہونا کیوں نا ممکن ہے۔

غالباً مولانا کی رائے یہ ہے کہ اس میں کیفیت حبیہ عشقیہ اللہ تعالیٰ نے پیدا کر دی تھی۔

ف ان تمام اشعار میں موجودات عالم کا مسخر قدرت ہونا بیان کیا گیا ہے پھر بعض میں شعور و ارادہ کا بھی اثبات ہے اور بعض میں اس سے تعرض نہیں۔

طنز و انکار کردن بادشاہ جہود و قبول نہ کردن نصیحت ناصحان خویش را

ایں عجائب دید آں شاہ جہود	جز کہ طنز و جز کہ انکارش نبود
ناصحاں گفتند از حد مگذراں	مرکب استیزہ را چندیں مراں
بگذر از کشتن مکن ایں فعل بد	بعد ازیں آتش مزن در جان خود
ناصحاں را دست بست و بند کرد	ظلم را پیوند در پیوند کرد
بانگ آمد کار چوں اینجا رسید	پاے دار اے سگ کہ قہر ما رسید

یعنی یہ عجائب و غرائب باتیں (بچہ کا آگ میں بولنا اور اسکی ماں اور خلائق کا اسمیں گرنا اور نہ جلنا) اس یہودی بادشاہ نے دیکھیں، مگر بجز طنز و انکار کے اُسنے دوسرا کام نہ کیا (کہ توبہ کر لیتا) خیر خواہوں نے اس سے کہا کہ اپنے کو حد سے نہ بڑھانا چاہئے اور مرکب مخالفت کو اس قدر نہ چلانا چاہیے اب قتل کرنے سے درگذر کرو اور فعل مت کرو اور اسوقت کے بعد سے اپنی جان میں آگ مت لگاؤ (یعنی اپنے کو ہلاک و وبال میں مت ڈالو معلوم ہوتا ہے کہ جب آگ میں لوگ نہ جلے تو تلوار سے قتل کرنا شروع کیا ہو اسی لیے بگذر از کشتن کہا گیا) اس نے ان نصیحت کرنیوالوں کو باندھ کر قید کر دیا اور ظلم اور زیادہ پیوند در پیوند کیا (یعنی ایک ظلم عام مخلوق پر، دوسرے ان ناصحوں پر) جب نوبت (ظلم کی) یہاں تک پہونچ گئی تو غیب سے ایک آواز آئی کہ او نا پاک، کتے اچھا ٹھہر تو سہی اب ہمارا قہر پہنچا (یعنی پہنچنا چاہتا ہے)

بر جستن آتش چہل گز بالا و حلقہ شدن و جہوداں را در میان گرفتن و سوختن

بعد ازاں آتش چہل گز بر فروخت	حلقہ گشت و آں جہوداں را بسوخت
اصل ایشاں بود آتش ز ابتدا	سوئے اصل خویش رفتند انتہا
ہم ز آتش زادہ بودند آں فریق	جزوہا را سوئے کل باشد طریق
آتشی بودند مومن سوز و بس	سوخت خود آتش مر ایشاں را چو خس

(یعنی آواز آنیکے بعد آگ چالیس گز بلند بھڑکی اور مثل حلقہ کے بلند ہو کر ان تمام یہودیوں کو جلا پھونک کر برابر کر دیا (آگے مولانا کا ارشاد ہے متضمن اسرار و نصائح خاتمہ سرخی تک) ان لوگوں کی اصل ابتدا سے آگ کی تھی اس لئے وہ لوگ اپنی اصل کی طرف چلے گئے) اور جل گئے آگ کو ان کی اصل مجازاً بایں معنے کہا گیا

کہ جسطرح ہر شے کو اپنی اصل سے مناسبت ہوتی ہے کفار کو دوزخ سے ایک خاص مناسبت ہے باعتبار تکوین کے بھی جیسا حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدمیوں کو پشت آدم سے نکالکر بعض کی نسبت فرمایا کہ یہ بہشت کیلئے پیدا ہوئے ہیں اور بعض کی نسبت فرمایا کہ یہ دوزخ کیلئے پیدا ہوئے ہیں اور نیز باعتبار صدور اعمال اختیار یہ کے بھی کہ جو اعمال موصل الی النار ہیں انکی طرف کفار خوشی سے دوڑتے ہیں بس انہیں اور دوزخ میں باین وجوہ ایک خاص مناسبت ہوئی پس گویا انکا اصل ما دوزخ ٹھہرا) وہ لوگ آتش سے پیدا ہوئے تھے (بتوجیہ مذکور) اور جزو کو ہمیشہ کل کی طرف راہ اور توجہ ہوتی ہی (اور انکو آتش سے ایسی مناسبت تھی گویا) وہ خود بھی ایک قسم کی آتش تھے جو مومن سوز تھے (اس مناسبت کیوجہ سے) آگ نے ان کو خود مثل خس و خاشاک کے جلا دیا (کیونکہ ایک مجانس دوسرے مجانس کو اپنی طرف جذب کرتا ہے)

آں کہ او بودست امہ ہاویہ	ہاویہ آمد مرا ورا زاویہ
مادر فرزند جویان وے ست	اصلہا مر فرعہا را در پے ست
آبہا در حوض گر زندانی ست	باد نشفش می کند کارکانی ست
می رہاند می برد تا معدنش	اندک اندک تا نہ بینی بردنش
ویں نفس جانہائے مارا ہمچناں	اندک اندک دزد و از حبس جہاں

(امہ ہاویہ مبتدا خبر سے جملہ بنکر بود بمعنے کان کی خبر ہے اشارہ ہے طرف آیات قرآنی کے اوپر کے اشعار خاص کفار کے باب میں تھے اب قاعدہ بیان فرماتے ہیں کہ) جو شخص ایسا ہو کہ اسکی ماں (یعنی مسکن اصلی مثل رحم مادر کے) ہاویہ (دوزخ) ہو تو ضرور (باہمی مناسبت کیوجہ سے) ہاویہ اسکے لئے گوشۂ اقامت ہوگا کیونکہ فرزند کی ماں ہمیشہ (فطری مناسبت کیوجہ سے) اپنے فرزند کی جویاں ہوتی ہی (اسیطرح دوزخ اپنی غذا کو کہ کفار ہیں مانگے گی اور کہے گی "ہل من مزید" جیساکہ قرآن مجید میں مذکور ہی بخلاف اہل ایمان کے کہ اُن سے خود بعد چاہتی ہی جیسا حدیث میں ہے کہ جو شخص دوزخ سے پناہ مانگتا ہے دوزخ بھی کہتی ہی کہ اے اللہ اس کو دوزخ سے علیحدہ رکھئے) اور اصول تو ہمیشہ فروع کے درپے رہتے ہیں (اور انکو اپنے ساتھ متصل کرنا چاہتے ہیں اسکی مثال یہ ہی کہ) پانی حوض میں اگرچہ مقید ہے مگر پھر بھی ہوا اسکو چوستی اور جذب کرتی ہی چونکہ ہوا پانی ارکانی یعنی عنصری چیز ہے (سو دونوں کا عنصری ہونا اور دونوں کا ہیولیٰ میں متحد ہونا وجہ مناسبت کی ہے اور اس مناسبت کی وجہ سے ایک دوسرے کی طرف منقلب ہوجاتا ہی جیسا کتب فلسفۂ طبعیہ میں مذکور ہے اور ہوا کا جاذب آب ہونا ذکر میں اسلئے خاص کیا گیا ہے کہ یہ زیادہ واقع ہوتا ہی اور اسکا عکس کم، پس گویا ہوا ایں رہ تت معنے زائد ہوئے) وہ ہوا اس پانی کو زندان حوض سے چھڑا کر

اپنے معدن (کرہ) تک اسطرح آہستہ آہستہ لے جاتی ہے کہ تم کو محسوس بھی نہیں ہوتا کہ کتنا کس وقت لے گئی (اور اسیطرح مثل تجاذب ہوا و آب باہمی مناسبت کی وجہ سے) یہ ہمارا سانس ہماری جانوں کو تھوڑا تھوڑا اس مجلس دنیا سے دار آخرت کی طرف لئے جاتا ہے کیونکہ ارواح کو عالم الغیب کے ساتھ زیادہ مناسبت ہے تو ہر وقت انکو اس عالم سے قرب ہوتا جاتا ہے اور اسکا ذریعہ اللہ نے سانس کو بنایا ہے کہ اس سے عمر گھٹتی ہے اور جسقدر عمر گھٹتی ہے موت اور آخرت نزدیک ہوتی جاتی ہے اس سے بھی تائید ہوئی کہ باہمی مناسبت کے سبب کشش ہوتی ہے۔ آگے اسی تجاذب متناسبین پر تفریع کرکے فرماتے ہیں کہ یہ تجاذب عام و دائم ہے۔

تا الیہ یصعد اطیاب الکلم	صاعدا منا الی حیث علم
ترتقی انفاسنا بالمنتقی	متحفا منا الی دار البقا
ثم یأتینا مکافات المقال	ضعف ذاک رحمۃ من ذی الجلال
ثم یلجینا الی امثالہا	کی ینال العبد مما نالہا
ہکذا تعرج و تنزل دائما	ذا فلا زالت علیہ قائما

یہانتک کہ اللہ تعالیٰ کیطرف صعود کرتے ہیں پاکیزہ کلمات درحالیکہ وہ صعود کرنیوالے ہوتے ہیں ہمارے پاس سے اس مقام کیطرف کہ اللہ تعالیٰ جانتے ہیں (اس مقام تک جانا۔ یہی معنی ہیں الی حیث علم کے پس الی حیث ترکیب میں بدل ہوگا الیہ سے پس چونکہ کلمات طیبات اور اس مقام میں کہ مقام مقدس و مقام قبول ہے باہم مناسبت ہے اسلئے باذن الٰہی وہ کلمات اس مقام میں پہنچتے ہیں اس سے بھی تجاذب جنسی کی تائید ہوئی) چڑھتی ہیں ہماری سانسیں (یعنی ہمارے کلمات) مکان پاک میں ایسی حالت میں کہ وہ تحفہ بھیجا گیا ہے ہماری طرف سے دار البقا کی طرف (کلمات کو سانس اسلئے کہدیا کہ کلمات اصوات خاصہ ہیں اور اصوات ہوا سے پیدا ہوتے ہیں اور یہی ہوا باعتبار آمد و رفت کے سانس ہے) پھر آتی ہے ہمارے پاس داش اس مقال (کلمات طیبات) کی اس مقال سے مضاعف بسبب رحمت کے ذو الجلال کیطرف سے (یعنی ان کلمات ذکر و تلاوت کی جزا اللہ تعالیٰ کی طرف سے اصل عبادت سے زائد ہو کر ملتی ہے وہ جزائے مضاعف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس ذکر کو قبول فرماتے ہیں دوسرے خود بندہ کا ذکر فرماتے ہیں جیسا ارشاد ہے فاذکرونی اذکرکم تو بندہ نے ایک عمل کیا تھا اور ادھر سے دو چیزیں عطا ہوئیں) پھر کشاں کشاں لاتا ہے ہم کو جزا کا مضاعف ہونا یعنی قبول ذکر طرف امثال ان کلمات کے (یعنی اللہ تعالیٰ کے لطف قبول و عنایت ذکر کے اثر و برکت سے پھر بندہ ویسی ہی عبادت اور ذکر کرتا ہے کیونکہ عبادت کے قبول ہونے میں یہ خاصیت ہے کہ بندہ کو اور زیادہ عبادت کی توفیق ہوتی ہے) تاکہ حاصل کرے بندہ (دوسری عبادت کو کرکے) اس ثواب کو جس کو

(یعنی عبادت کر کے) حاصل کیا تھا (یعنی اس لئے توفیق دیتے ہیں کہ پھر اس کو جزا ملے) اسی طرح عروج کرتے ہیں (کلمات طیبات (اور نزول کرتی رہتی ہے) مکافات وجزا کا ہمیشہ یہ کیفیت ہے، عروج ونزول کی (ذا) ابتدا حذف، خبرہ العروج والنزول لدلالۃ المقام علیہ، پس ہمیشہ رہتے ہیں وہ کلمات اور وہ مکافات اسی عروج نزول پر قائم (یعنی کلمات کا عروج اور مکافات کا نزول ہمیشہ اسی طرح ہوتا ہے پس کلمات کا اپنے مناسب مقام پر جانا اور مکافات کا اپنے محل قابل کی طرف آنا یہ سب مؤید ہے جذب جنسیت کا یا یوں کہا جائے کہ مقصود صرف عروج کا مضمون ہے اور مضمون نزول صرف تتمیم کے لئے بیان کر دیا گیا ہے۔

پارسی گوییم یعنی ایں کشش	زاں طرف آید کہ آمد آں چشش
چشم ہر قومے بسوئے ماندہ است	کاں طرف یک روز ذوقے راندہ است

(یعنی ہم زبان فارسی میں اس کا حاصل بیان کرتے ہیں کہ کشش مذکور اس طرف سے ہوتی ہے جس طرف سے اول یہ ذوق آیا تھا (یعنی ہر امر کی جس کے سبب سے ذوق پیدا ہوا ہے اسی کی طرف کشش ہو گی کیونکہ علت و فرق میں ضرور مناسبت ہو گی) اور مناسبت میں کشش ضروری ہے مثلاً ذوق عبادت حق تعالیٰ کی طرف سے پیدا ہوا تو اس عبادت و عابد کی کشش اسی طرف ہو گی اور مثلاً ذوق معصیت کسی شیطان الانس یا جن کی صحبت سے ہو تو اس عاصی کی کشش اسی طرف ہو گی، ہر قوم کی آنکھ ادھر ہی لگی رہتی ہے۔ جدھر ایکدن بھی ذوق کو متوجہ کیا ہو (یعنی جہاں سے کوئی ذوق خاص ملا ہے اسی طرف نگرانی قلب کی رہتی ہے اور ظاہر ہے ذوق حاصل ہوتا ہے اپنے مجانس و مناسب سے تو بالضرور اسی طرف توجہ و کشش ہو گی جیسا آگے فرماتے ہیں کہ ذوق مجانس ہی سے ہوتا ہے)

ذوق جنس باز جنس خود باشد یقیں	ذوق جزو از کل خود باشد بہیں
یا مگر آں قابل جنسے بود	چوں بدو پیوست جنس او شود
ہمچو آب و ناں کہ جنس ما نبود	گشت جنس ما و اندر ما فزود
نقش جنسیت ندارد آب وناں	ز اعتبار آخر آں را جنس داں

(قابل جنسی مصدریت بمعنے جنسیت) یعنی جنس کو یقیناً اپنی جنس سے ذوق حاصل ہوتا ہے اور جزو کو اپنے کل سے ذوق حاصل ہوتا ہے (کیونکہ ان میں مجانست و مناسبت ہے) یا اگر باہم ان میں بالفعل جنسیت نہ ہو گی تو بالتحقیق وہ شے جنسیت کے قابل ہو گی اور جب یہ شے دوسری شے سے مل جاوے گی تو حقیقۃً جنس ہو جاوے گی (یعنے جنسیت ضرور ہے خواہ بالفعل ہو یا بالقوۃ کہ سر دست تو مغائر ہے مگر اس میں قابلیت ہے

کہ جنس بنجائے) مثلاً آب نان ہے کہ وہ (بالفعل) ہماری جنس نہیں مگر (اس میں چونکہ قابلیت جنسیت کی ہے اسلئے بعد کھانے کے) وہ ہماری جنس ہو گیا ، اور ہمارے اندر (جزو بنکر) نشو و نما پیدا کر دیا تو آب و نان میں صورت جنسیت کی نہیں ، مگر دوسرے اعتبار سے (کہ اس میں اس وقت جنس بننے کی قابلیت ہے اور آئندہ حقیقۃً جنس بن جاوے گا ، اس اعتبار سے) اس کو جنس سمجھو بس اس میں مجانست بالقوہ کی وجہ آب و نان سے ذوق حاصل ہوتا ہے اور اس کی طرف میلان ہوتا ہے ۔

ور بغیر جنس باشد ذوق ما	آں مگر مانند باشد جنس را
آں کہ مانند ست باشد عاریت	عاریت باقی نماند عاقبت
مرغ را گر ذوق آید از صفیر	چونکہ جنس خود نیابد شد نفیر
تشنہ را گر ذوق آید از سراب	چوں رسد در وے گریزد جوید آب
مفلساں گر خوش شوند از زر قلب	لیک آں رسوا شود در دار ضرب

(اسمیں تحقیق ہے اس امر کی کہ گاہ گاہ جو غیر جنس کی طرف میلان ہو جاتا ہے اسکی کیا وجہ ہے ؟ تو اسکی وجہ بیان فرماتے ہیں کہ) اگر غیر جنس کیطرف ذوق و میلان ہو تو وہ غیر جنس کے ساتھ مشابہ ہو گا (یعنی اسمیں کوئی وصف عارضی جنس کا سا ہو گا ، اس وصف کی وجہ سے میلان ہو گا تو وہ بھی حقیقت میں جنس ہی کا ذوق ہوا لیکن یہ ذوق قابل اعتبار نہیں کیونکہ (جو وصف کہ اسکی وجہ سے وہ شئے مشابہ جنس ہے وہ (عارضی ہونیکی وجہ سے) مثل عاریت کے ہوگی اور عاریت باقی رہا نہیں کرتی (تو وہ وصف عارضی ضرور زائل ہو گا تو وہ ذوق و میلان بھی جو اس وصف پر مبنی تھا زائل ہو جاویگا کیونکہ اگر وہ وصف لازم ہو تب تو وہ شے ہمجنس ہی ہو گی کیونکہ مجانست سے مراد مناسبت معتد بہ ہے خواہ امر ذاتی سے ہو یا امر عرضی سے لیکن وہ امر عرضی عرض لازم ہو ، عرض مفارق نہ ہو ورنہ مناسبت معتد بہٖ ہو گی آگے اسکی مثالیں دیتے ہیں کہ) کسی پرندہ کو اگر صفیر صیاد سے (کہ اسی مرغ کی سی آواز بنا کر بولتا ہے کہ وہ سن کر آجاوے اور دام میں پھنس جاوے) ذوق حاصل ہو مگر جب اپنی جنس کو نہ پاویگا تو ضرور اس کو نفرت اور وحشت ہو جاوے گی (گو مشابہت صورت کی وجہ سے ایک لمحہ کے لئے اس کو کشش اور موانست پیدا ہو گئی تھی مگر چونکہ وہ وصف اصلی نہ تھا اسلئے وہ موانست بھی زائل ہو گئی) اور مثلاً (تشنہ کو اگر ریگِ درخشاں دیکھ کر (درغلطی اسی اسکو پانی سمجھ کر) ذوق پیدا ہو جاوے مگر جب اسکے پاس آویگا تو اس سے بھاگ کر پھر پانی کو تلاش کرے گا (گو تھوڑی دیر کیلئے تشابہ صورت کیوجہ سے اسکی طرف کشش ہو گئی تھی) اور مثلاً مفلس لوگ کھوٹا سونا پاکر خوش ہو جاتے ہیں مگر جب وہ دار الضرب میں پہنچے گا (جہاں وہ پرکھا جاویگا) تو رسوا و بیقدر ہو جاوے گا

(گو بوجہ اسکے کہ وہ زر قلب صورت اور شکل میں زر خالص کے مشابہ تھا جو مفلسوں کا مطلوب ہے اور بوجہ مطلوبیت کے ان کی طبیعت کے مناسب اور مجانس ہے اس تشابہ کی وجہ سے تھوڑی دیر کیلئے وہ بھی ان کا مطلوب ہو گیا تھا مگر جب معلوم ہوا کہ یہ وصف اس کا اصلی نہیں ہے مطلوب نہ رہا۔

تا زر اندودیت از رہ نفگند	تا خیال کژ ترا چہ نفگند
از کلیلہ باز جو آں قصہ را	واندراں قصہ طلب کن حصہ را
در کلیلہ خواندہ باشی لیک آں	قشر و افسانہ بود نے مغز آں

یہ ماقبل پر تفریع ہے اور طالب طریقت کیلئے اسمیں ارشاد و نصیحت ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب تمکو معلوم ہوا کہ بعض اوقات جس کی طرف کشش ہوتی ہے وہ قابل مطلوب ہونیکے نہیں ہوتا صرف مکر و فریب سے مطلوب کے سے اوصاف اپنے اندر پیدا کرنے سے اس کی طرف کشش ہونے لگتی ہے اور آخر میں معلوم ہوتا ہے کہ یہ وصف اصلی نہیں اور یہ مطلوب بننے کے لائق نہیں تو تم ہوشیار رہو اور ہر درویشی کی شکل وضع بنانیوالے کے معتقد مت ہو جاؤ اور اس کو شیخ مت بنالو شاید وہ واقع میں کامل نہ ہو بلکہ محض مکار ہو اور تمکو وہ خراب نہ کرے (چنانچہ فرماتے ہیں کہ) دیکھو ہرگز سونے کی قلعی (یعنی شیخان مزور کی تصنعات) تمکو راہ (خدا) سے دور نہ پھینک دے (کہ طریق وصول سے دور ہو جاؤ) خبردار خیال کج (کہ مدعی کو محقق خیال کر کے اس کی متابعت کرنے لگو) تم کو چاہ ضلالت میں نہ ڈالے (جس طرح اس خرگوش کے بہکانے سے اس شیر نے کنوئیں میں جھانک کر دیکھا اور صورت غیر واقعی کو واقعی سمجھ کر کنوئیں میں جا رہا جس کا قصہ اسکے بعد آتا ہے) کتاب کلیلہ دمنہ میں اس قصہ کو تلاش کرو اور اس قصہ میں اپنا حصہ (نصیحت) حاصل کرو یوں تو تم نے اس کتاب میں پڑھا ہوگا مگر وہ محض پوست افسانہ ہے مغز (و نتیجہ) نہیں (اور ہم اس کو مع نتیجہ کے بیان کرتے ہیں اور شعر تا زر اندودیت کی یہ بھی ترکیب ممکن ہے کہ، علت کا ہو اور باز جو جو شعر مؤخر میں ہے وہ اس کا عامل ہو مطلب ظاہر ہے کہ اس قصہ کو سمجھ کر پڑھ لو تاکہ زر اندودی اور خیال کژ تم کو تباہ نہ کرے)

بیان توکّل و ترکِ جہد گفتن نخچیراں آں شیر را

ربط قصہ کا ماقبل کے ساتھ سرخی بالا کے ختم پر بیان ہو چکا ہے

طائفہ نخچیر در وادی خوش	بود شاں از شیر دائم کشمکش
بس کہ آں شیر از کمیں در مے ربود	آں چرا بر جملہ ناخوش گشتہ بود

حیلہ کردند آمدند ایشان بشیر — کز وظیفہ ما ترا داریم سیر
جز وظیفہ در پئے صیدے میا — تا نہ گردد تلخ بر ما ایں گیا

یعنی کسی وادی میں ایک جماعت نخچیروں کی رہتی تھی مگر ایک شیر کے ہاتھ سے مصیبت میں مبتلا تھی چونکہ وہ شیر جب چاہتا جسکو چاہتا اُٹھالے جاتا اسوجہ سے وہ چراگاہ سب کو تلخ معلوم ہوتی تھی آخر سب نے تدبیر کرکے شیر کے پاس آکر کہا کہ ہم تیرا روزینہ مقرر کئے دیتے ہیں (جو حسب ضابطہ تیرے پاس پہنچ جایا کریگا) جس سے تو ہمیشہ سیر رہے گا سو بجز اپنے ۔۔۔ معمولی روزینہ کے (کیفما اتفق) شکار کرنے کیلئے مت آیا کرتا کہ (اس اندیشے میں) یہ گیاہ و سبزہ ہم کو تلخ نہ معلوم ہو۔

جواب شیر نخچیراں را و فائدہ جہد گفتن

گفت آرے گر وفا بینم نہ مکر — مکرہا بس دیدہ ام از زید و بکر
من ہلاک فعل و مکر مردمم — من گزیدہ زخم مار و کژدمم
نفس ہر دم از درونم در کمیں — از ہمہ مردم بتر در مکر و کیں
گوش من لایلدغ المومن شنید — قولِ پیغمبر بجان و دل گزید

یعنی شیر نے جوابدیا کہ (تمھاری تجویز میں) کیا مضائقہ بشرطیکہ ایفائے عہد دیکھ لوں کوئی مکر و فریب نہ ہو کیونکہ میں نے مختلف لوگوں کے بہت مکر دیکھے ہیں اور میں لوگوں کی کارروائیوں اور مکاریوں کا مارا ہوا پڑا ہوں اور موزیوں کے نیش کا ڈسا ہوا ہوں (اسلئے مجھ کو اطمینان نہیں آگے مولانا بطور انتقال فرماتے ہیں کہ) اسی طرح نفس ہر وقت اندر گھات میں لگا بیٹھا ہے سب آدمیوں سے زیادہ مکر و کینہ (و ضرر رسانی) میں مشغول ہے (اس قسم کے انتقالات سے تمام مثنوی اور اسی طرح یہ قصہ پر ہے اور یہی مضامین مصداق ہیں حصہ کے جسکی نسبت اس داستان کے ذرا قبل ارشاد ہوا تھا "واندراں قصہ طلب کن حصہ را" (کذا قال مرشدیؒ آگے شیر کا قول مذکور ہے کہ) میرے کان میں یہ حدیث پڑی ہوئی ہے لا یلدغ المومن من حجر واحد مرتین "یعنی ایماندار ایسا ہوتا ہے کہ ایک سوراخ سے دو بار نہیں ڈسا جاتا) مطلب یہ کہ جس امر سے ایکبار ضرر اٹھا چکا ہو اس امر کا ارتکاب پھر نہ چاہئے جیسا کہا گیا ہے من جرب المجرب حلت بہ الندامۃ پس جب میں لوگوں کی بدعہدیاں دیکھ چکا ہوں تو پھر ان پر اعتماد کرنا غلطی ہے) پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کا قول جان و دل سے قبول کر لیا ہے۔ ف ہر چند کہ الفاظ حدیث کے عام ہیں ضرر دینی و دنیوی کو مگر چونکہ شریعت کی زیادہ نظر دین پر ہے

ف لفظ حدیث لا یلدغ و صرف ایک المومن عن کریم ۱۲

عن ابی ہریرہؓ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم لا یلدغ المومن الخ متفق علیہ کذا فی المشکوٰۃ صفحہ ۴۲۱ ۱۲

اسلئے اصلی مقصود حدیث کا یہ ہوگا کہ اگر مومن کسی امر سے دینی ضرر دیکھ چکا ہو مثلاً کسی شخص کی صحبت کا اثر یہ پایا کہ اس سے عقائد یا اعمال یا اخلاق میں خرابی ہونے لگی تو دوبارہ اس صحبت کو اختیار نہ کرے ورنہ ضرر دنیا کی نسبت تو ایک حدیث میں وارد ہے المومن غرٌ کریم[1] یعنی ایماندار بھولا ہوتا ہے کہ دنیوی معاملات میں دھوکہ کھا جاتا ہے اسی طرح دھوکہ باز کی معذرت سے دل فوراً صاف ہو جاتا ہے آئندہ دھوکہ دینے کی بدگمانی کم ہوتی ہے گو اس میں یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ مطلب یہ ہو کہ وہ بوجہ کرم کے بھولا بنجاتا ہے اور دوسرے شخص کی دھوکہ بازی پر چشم پوشی کر جاتا ہے تاکہ وہ شرمندہ اور ذلیل نہ ہو۔

ترجیح نہادن نخچیراں توکل را بر جہد و اکتساب

جملہ گفتند اے امیر با خبر — الحذر دع لیس یغنی عن قدر

در حذر شوریدن شور و شرست — رو توکل کن توکل بہتر ست

با قضا پنجہ مزن اے تند و تیز — تا نگیرد ہم قضا با تو ستیز

مردہ باید بود پیش امر حق — تا نیاید زخم از رب الفلق

یعنی سب نخچیر بولے کہ تم حذر و احتیاط کو ترک کرو کیونکہ وہ تقدیر کے مقابلہ میں کافی و مانع نہیں ہوتی احتیاط کرنیمیں خواہ مخواہ کا شور و شر ہے تو کل کرنا چاہتے تو کل بہتر ہے قضا و قدر کا مقابلہ مت کرو تاکہ قضا و قدر بھی تمہارے ساتھ سختی نہ کرے حقتعالیٰ کے حکم کے روبرو بالکل مردہ بنجانا چاہئے تاکہ حقتعالیٰ کی طرف سے صدمہ نہ پہنچے (رب الفلق بمعنی خالق نور صبح) ف اس مقام پر نخچیروں اور شیر کا مناظرہ تدبیر اور توکل کی ترجیح میں مذکور ہے اور مضامین مناظرہ کے سب حق ہیں مگر ہر مضمون کا ایک مقام ہے کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالےٰ راقم نے مضامین طومار یہودی وزیر کے ضمن میں اسکی تفصیل لکھ دی ہے جس سے تدبیر اور توکل کے محل و مقامات کی تعیین ہو گئی ہے مگر دوبارہ دوسرے عنوان سے بطور تلخیص کے یہاں بھی لکھے دیتا ہوں اسکے سمجھنے کے بعد اگر مضامین مناظرہ پر منطبق کیا جاوے گا تو کسی مضمون میں اشکال و تعارض نہ رہے گا۔ حاصل اس تلخیص کا یہ ہے کہ تدبیر میں دو مرتبے ہیں، ایک اسکا نافع ہونا دوسرا اس کا جائز ہونا سو نافعیت میں تو یہ تفصیل ہو کہ اگر وہ تقدیر کے موافق ہو گی تو نافع ہو گی اور نہ نہیں، اور اسکے جواز میں یہ تفصیل ہو کہ اسمیں دو مرتبے ہیں ایک مرتبہ اعتقاد کا یعنی اسباب کو مثل حکماء طبیعین و منکرین قدر کے مستقل بالتاثیر سمجھا جاوے، سو یہ اعتقاد شرعاً حرام و باطل ہے، البتہ تاثیر غیر مستقل کا اعتقاد رکھنا یہ مسلک اہل حق کا ہے

[1] عن ابی ہریرۃ رضؓ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم المومن غرٌ کریم والفاجر خبٌ لئیم۔ رواہ الترمذی صفحہ ۲۹۰ - ۱۲

جس کا انکار اور نفی کرنا جبر مذموم ہے دوسرا مرتبہ عمل کا یعنی مقاصد کیلئے اسباب اختیار کیے جاویں سو اس کا حکم یہ ہے کہ اس مقصد کو دیکھنا چاہیے کیسا ہے سو اس میں تین احتمال ہیں یا وہ مقصد دینی ہے یا دنیاوی مباح ہے یا معصیت ہے، اگر معصیت ہے تو اس کے لیے اسباب کا اختیار کرنا مطلقاً ناجائز ہے اور اگر وہ دینی ہے تو دیکھنا چاہیے کہ وہ امر دینی واجب ہے یا مستحب، اگر واجب ہے تو اس کے اسباب کا اختیار کرنا واجب ہے، اور اگر مستحب ہے تو اس کے اسباب کا اختیار کرنا مستحب ہے، اور اگر وہ مباح ہے تو دیکھنا چاہیے کہ وہ دنیاوی مباح ضروری ہے یا غیر ضروری ہے، اگر ضروری ہے تو اس کے اسباب کو دیکھنا چاہیے کہ ان پر اس مقصد کا ترتب یقینی ہے یا غیر یقینی، اگر یقینی ہے تو اس کے اسباب کا اختیار کرنا بھی واجب ہے، اور اگر غیر یقینی ہے تو ضعفاء کے لیے اختیار اسباب واجب ہے، اور اقویا کیلیے گا جائز ہے مگر ترک افضل ہے اور اگر وہ دنیاوی مباح غیر ضروری ہے تو اگر اس کے اسباب کا اختیار کرنا مضر دین ہے تو ناجائز ہے ورنہ جائز مگر ترک افضل ہے۔ یہ کل دس صورتیں ہیں اور ہر ایک کا خاص حکم ہے۔ اس تقریر سے معلوم ہو جاوے گا کہ کس مرتبے میں توکل جائز ہے یا ناجائز، اور کس مرتبے میں تدبیر جائز ہے یا ناجائز ہے۔

ترجیح نہادن شیر جہد و اکتساب را بر توکل و تسلیم

گفت آرے گر توکل بہتر ست	ایں سبب ہم سنت پیغمبر ست
گفت پیغمبر بآواز بلند	با توکل زانوئے اشتر بہ بند
رمز الکاسب حبیب اللہ شنو	از توکل در سبب کاہل مشو
در توکل جہد و کسب اولیٰ تر ست	تا حبیب حق شوی ایں بہتر ست
در توکل کن تو با کسب اے عمو	جہد می کن کسب می کن مو بمو
جہد کن جدے نما تا وا رہی	در تو از جہد ستی بمانی ابلہی

یعنی شیر نے کہا کہ یہ مسلم ہے کہ توکل بہت اچھی چیز ہے مگر اسباب کا اختیار کرنا بھی تو آخر پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی، چنانچہ پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو (جو اونٹ پر سوار ہو کر حاضر ہوا تھا اور دروازہ مسجد پر اسکو بٹھلایا تھا) باواز بلند فرمایا کہ (صرف توکل مت کرو) بلکہ توکل کے ساتھ اونٹ کا زانو بھی رسی سے باندھ دو (تاکہ یہ چلا نہ جاوے) کاسب کو حبیب اللہ فرمایا گیا ہے اسکے اشارے کو سمجھو (کہ کسب کی خوبی معلوم ہوتی ہی) توکل کیوجہ سے اسباب میں کاہل مت بنو توکل کی حالت میں بھی کوشش کرو اور کسب بہتر ہی تاکہ تم حبیب اللہ بن جاؤ

پس توکل کسب کے ساتھ کرنا چاہئے اور جد و کسب کو اچھی طرح اختیار کرنا چاہیے تاکہ کاہلی کی مضرت سے بچے رہو اور اگر جد و جہد سے جس کو اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمایا ہے رہ جاؤ گے تو ابلہ سمجھے جاؤ گے۔

ترجیح نہادن نخچیراں توکل را بر جہد

قوم گفتندش سبب از ضعف خلق	لقمۂ تزویر داں بر قدر حلق
پس بدانکہ کسبہا از ضعف خاست	در توکل تکیہ بر غیرے خطاست
نیست کسبے از توکل خوب تر	چیست از تسلیم خود محبوب تر
پس گریزندہ از بلا سوئے بلا	پس جہند از مار سوئے اژدہا
حیلہ کرد انسان و حیلش دام بود	آنکہ جاں پنداشت خوں آشام بود
در بہ بست و دشمن اندر خانہ بود	حیلۂ فرعون زیں افسانہ بود
صد ہزاراں طفل کشت آں کینہ کش	وانکہ او می جست اندر خانہ اش

یعنی جماعت نخچیراں نے کہا کہ اسباب کو (جنکے شروع ہونیکا سبب لوگوں کی کم ہمتی ہی) مثل لقمۂ تزویر کے سمجھو جو بقدر حلق (یعنی استعداد کے) ہوتا ہی (اور مریض کے بہکانے کو برائے نام غذا کی شکل بنا کر دیا جاتا ہے کیونکہ بوجہ ضعف کے قوی غذا کو ہضم کرنیکی اسمیں استعداد نہیں ہے اسی طرح توکل کیلئے قوت ہمت کی ضرورت تھی جو عام خلائق میں مفقود ہے اس وجہ سے انکے ضعف کے لحاظ سے اسباب موضوع کیے گئے) غرض یہ سمجھ لو کہ کسب بوجہ ضعف خلق کے پیدا ہوا ہے اور نہ توکل میں تو غیر پر اعتماد کرنا سخت غلطی ہے (اور اسباب یقیناً غیر ہیں) اور کوئی کسب توکل سے بڑھ کر نہیں اور بھلا اپنے کو تسلیم کر دینے سے بڑھ کر کیا چیز محبوب ہو گی؟ بہت سے لوگ ایسے ہوئے ہیں کہ بلا سے بھاگ کر بلا ہی کیطرف چلے گئے اور ایسی مثال ہو گئی جیسے سانپ سے بھاگے اور اژدہا کیطرف چلے گئے یعنی انسان نے کوئی تدبیر کی اور وہ تدبیر اسکے لیے جال نکلی جس کو محبوب سمجھا تھا وہی خون پینے والا نکلا اور ایسی مثال ہو گئی کہ کسی نے گھر کا دروازہ بند کر لیا کہ کوئی دشمن نہ آنے پاوے) اور اتفاق سے دشمن گھر کے اندر موجود تھا چنانچہ فرعون کی تدبیر اسی قبیل کی تھی کہ لاکھوں لڑکے قتل کر ڈالے اور جسکو تلاش کرتا تھا (یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام) وہ اس کے گھر کے اندر تھے (پس معلوم ہوا کہ جد و جہد و تدبیر سب لاحاصل ہے)

دیدۂ ما چوں بسے علت دروست	رو فنا کن دید خود در دید دوست
دید ما را دید او نعم العوض	یابی اندر دید او کلی غرض
طفل تا گیرا و تا پویا نہ بود	مرکبش جز گردن بابا نہ بود

چوں فضولی کرد و دست و پا نمود | در عنا افتاد و در کور و کبود

دیدہ ما فکر و تدبیر ما غرض مقصود ۔ یعنی جب ہماری تدبیر و فکر میں سیکڑوں خرابیاں ہیں (جیسا اوپر بیان کیا گیا کہ بعض اوقات نفع کیلئے تدبیر کرتے ہیں اس میں اُلٹا نقصان ہو جاتا ہے) تو اس حالت میں اپنی فکر و تدبیر کو تدبیر محبوب میں (کہ تقدیر ہے) فنا کر دینا چاہیے (یعنی اپنے سب کام حضرت حق تعالیٰ کے تفویض کر دینا چاہیئے یہی توکل ہے) کیونکہ ان کی تدبیر ہماری تدبیر کا نعم العوض ہے (اگر ہم اپنی تدبیر چھوڑ دینگے وہ ہماری کارسازی کرینگے) اور ان کی تدبیر سے تمامی مقاصد حل ہو جاویں گے (اس کی ایسی مثال ہے کہ) بچہ جب تک ہاتھ سے پکڑنے کے اور پاؤں سے چلنے کے قابل نہیں ہو جاتا تو باوا کی گردن پر چڑھا پھرتا ہے اور جب فضولی کر کے ہاتھ پاؤں نکالتا ہے تو مشقت اور مصیبت میں پڑ جاتا ہے (اسی طرح بندہ کی حالت ہے کہ اگر متوکل ہو کر بے دست و پا ہو جاوے تو حضرت حق جل شانہ کی طرف سے اس کی کفالت ہوتی ہے اور جو کسب و تدبیر کرتا ہے اس کو خود اپنا کفیل بننا پڑتا ہے۔

جانہائے خلق پیش از دست و پا | می پریدند از وفا سوئے صفا
چوں بامر اہبطوا بندی شدند | حبس خشم و حرص و خرسندی شدند
ما عیال حضرتیم و شیر خواہ | گفت الخلق عیال للاِلٰہ
آں کہ او از آسماں باراں دہد | ہم تواند کو ز رحمت ناں دہد

(وفا، مصدر بمعنے وافی و کامل شدن مراد کمال حالت یہ تائید ہے بے دست و پائی کی فضیلت کی اگرچہ توکل کی بے دست و پائی جو اوپر مذکور ہوئی ہے اختیاری ہے اور یہ بے دست و پائی جو ان اشعار میں مذکور ہے اضطراری ہے لیکن نفی اختیار دونوں میں مشترک ہے اس سے قیاس کر کے ایک کی فضیلت سے دوسرے کی فضیلت کا اثبات صحیح ہو سکتا ہے تو فرماتے ہیں کہ) خلائق کی ارواح دست و پا یعنی قید اجسام سے پہلے (عالم تجرد میں) اپنے کمال حالت کے سبب (کہ تجرد ہے) عالم صفا (عالم غیب) کی جانب میں (کہ علائق مادہ سے صاف و منزہ ہے) عروج معنوی کیا کرتی تھیں (وہ عروج معنوی معرفت و محبت حق تعالیٰ کی ہے جو ارواح کو ناسوت میں آنے سے پہلے حاصل تھیں) جب حکم اہبطوا کی وجہ سے مقید با جسام ہو گئے (یعنی ارواح کو حکم ہوا کہ جسم سے متعلق ہو جاؤ جیسے ارشاد ہوا ہے ونفخت فیہ من روحی کذا قال مرشدی رحہ چونکہ تعلق جسمانی ارواح کے حق میں عروج سابق کے اعتبار سے تنزل کی حالت تھی اس لیے نفخ کو ہبوط کہدیا پس ہبوط روایت بالمعنی ہے اور اس سے مراد وہ اہبطوا نہیں ہے جو قرآن مجید میں بضمن قصہ آدم علیہ السلام مذکور ہے کیونکہ یہاں روایت باللفظ نہیں ہے کیونکہ یہ ہبوط بعد تعلق بالاجسام کے تھا حضرت آدم علیہ السلام کا جسمانی ہونا ظاہر ہے

اور حدیث اخذ میثاق سے معلوم ہوتا ہے کہ سب کو چیونٹیوں کی قد و قامت میں عرفات میں جمع کر کے عہد لیا گیا پس اس سے بنی آدم کا تقید بالاجسام بھی ظاہر ہے غرض جب وہ ارواح مقید بالاجسام کر دیگئیں تو (صفات بشریہ) غضب، حرص و فرح میں گرفتار ہو گئیں (جسکو افتتاح مثنوی میں شکایت جدائیہا سے تعبیر کیا ہے) تو دیکھو بے دست و پائی کی حالت کیسی محمود تھی پس اسی طرح اب باختیار خود بے دست و پا ہو جانا چاہیے آگے بچے کی تمثیل کو منطبق فرماتے ہیں کہ ہم اس بچے کی طرح بے دست و پا کیوں نہ ہو جاویں کیونکہ) ہم بھی اس درگاہ میں مثل عیال و اطفال کے ہیں (کہ ان کی تربیت و کفالت کے محتاج ہیں، اور ان سے اپنی غذا مانگتے ہیں چنانچہ حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ خلائق اللہ تعالیٰ کے روزی خوار اور زیر کفالت ہیں (تو ایسی حالت میں ہم تدبیر کیوں کریں اللہ تعالیٰ ہی سے کیوں نہ مانگیں کیونکہ) جو ذات پاک آسمان سے بارش عطا فرماتی ہے (جس سے ہم کاشت کی تدبیر کرتے ہیں) وہ اس پر بھی تو قادر ہیں کہ اپنی رحمت سے روٹی دے دیں (تو براہ راست ہی کیوں نہ مانگیں؟)

باز ترجیح نہادن شیر جہد را بر توکل کردن

گفت شیر آرے ولے ربّ العباد　　نردبانے پیش پائے ما نہاد

پایہ پایہ رفت باید سوئے بام　　ہست جبرے بودن اینجا طمع خام

پاے داری چوں کنی خود را تو لنگ　　دست داری چوں کنی پنہاں تو چنگ

خواجہ چوں بیلے بدست بندہ داد　　بے زباں معلوم شد او را مراد

دست ہمچوں بیل اشارتہائے اوست　　آخر اندیشی عبارتہائے اوست

یعنی شیر نے جواب دیا کہ تمہاری تقریر مسلم ہے (کہ کارساز اللہ تعالیٰ ہی ہیں) مگر اللہ تعالیٰ نے (مقاصد و ثمرات تک پہنچنے کیلیے اسباب کا)، ایک زینہ ہمارے پاؤں کے آگے قائم کر دیا ہے پس بام پر ایک ایک پایہ طے کر کے جانا چاہیے (اسی طرح مقاصد تک بذریعہ اسباب پہونچنا چاہیے) اس مقام پر جبری بنجانا (کہ میں زینہ قطع نہیں کرتا اللہ تعالیٰ بام پر خود پہنچا دینگے) نری طمع خام ہے) جسکا کوئی ثمرہ مرتب نہیں ہوگا اور بام تک ہرگز نہ پہنچے گا) جب تمہارے پاؤں ہیں تو اپنے کو لنگ کیوں بناتے ہو اور جب تمہارے ہاتھ ہیں تو پنجہ کیوں چھپاتے ہو؟ (اور کام کیوں نہیں لیتے) فرض کرو کسی آقا نے اپنے غلام کو ایک بیلچہ دیا (جس سے زمین کھودتے ہیں اور زبان سے کچھ نہ کہا) یقیناً بے زبان سے کہے اس کو آقا کا مطلب معلوم ہو جاویگا (کہ زمین کھودنے کا حکم دیا ہے اسی طرح) ہاتھ دینا جو جوارح ظاہری سے ہے) بیلچے کی طرح اللہ تعالیٰ کے اشارات ہیں

(کہ ان سے کام لو اور اللہ تعالیٰ نے جو انسان میں انجام اندیشی کی قوت رکھی ہے (قوائے باطنی سے ہے) یہ ایسا ہے جیسے صریح عبارت سے فرما دیا ہو (کہ نقصان کو سوچو یہی سبب کسب و تدبیر ہے پس اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا محمود و پسندیدہ ہونا ثابت ہو گیا۔)

چوں اشارتہاش را بر جاں نہی	در وفائے آں اشارت جاں نہی
پس اشارتہاش اسرارت دہد	بار بر دارد ز تو کارت دہد
حاملے محمول گرداند ترا	قابلے مقبول گرداند ترا
قابلِ امرش شدی قابل شوی	وصل جوئی بعدازاں واصل شوی

(حامل بردارندہ، محمول برداشتہ شدہ) یعنی جب ثابت ہوا کہ ہاتھ پاؤں دینا اشارہ ہو کسب عمل کا پس اگر تم اللہ تعالیٰ کے اشارات کو جان و دل سے قبول کر لو اور ان اشارات کے پورا کرنے میں کوشش کرو تو وہ اشارات خداوندی (یعنی انپر عمل کرنا) تمکو اسرار و علوم بخشیں گے (کیونکہ مجاہدہ سے مشاہدہ حاصل ہوتا ہے اور تم سے مشقت رفع کر کے ثمرہ دینگے) اب تو تم ان اعمال کو اٹھائے ہوئے ہو پھر وہ اعمال تمکو اٹھائینگے یا مجازاً دنیا میں کہ سبب عروج روحانی کے اور یا حقیقۃً قیامت میں جیسا کہ حدیث میں ہی) اب تو تم احکام کو قبول کرو گے پھر مقبول الٰہی ہو جاؤ گے) اب اسکے اوامر کے قبول کرنیوالے بنو گے پھر قابل درگاہ خداوندی ہو جاؤ گے اب (عمل و مجاہدہ سے) طالب وصل ہو گے پھر واصل ہو جاؤ گے (پس یہ سب ثمرات کسب عمل کے ہیں اور جوارح و قوٰی کے تعطل میں یہ دولت کہاں نصیب ہو سکتی ہے)

سعیِ شکرِ نعمتِ قدرت بود	جبرِ تو انکارِ آں نعمت بود
شکرِ نعمت نعمتت افزوں کند	کفرِ نعمت از کفت بیروں کند
جبرِ تو خفتن بود در رہ مخسپ	تا نہ بینی آں در و درگہ مخسپ
ہاں مخسپ اے کاہلِ بے اعتبار	جز بزیرِ آں درختِ میوہ دار
تاکہ شاخ افشاں کند ہر لحظہ باد	بر سرت دائم بریزد نقل و زاد
جبرِ خفتن درمیانِ رہزناں	مرغِ بے ہنگام کے یابد اماں

یعنی سعی (و عمل کرنا) نعمت قدرت کا شکر ادا کرنا ہو (یعنے اللہ تعالیٰ نے جو صفت قدرت بندہ کو عنایت کی ہے وہ ایک نعمت ہے اسکا شکر یہی ہے کہ اپنی قدرت کو اعمال نیک میں صرف کرے) اور اعتقاد جبر (و نفی اختیار و قدرت کر لینا) یہ اس نعمت کا انکار (و کفران) ہے اور نعمت کا شکر کرنا نعمت کو بڑھاتا ہے اور کفران کرنا نعمت کو تمہارے ہاتھ سے سلب کر دیتا ہے (پس عمل کہ نعمت ہے موجب مزید نعمت ہوگا کہ قدرت

وتوفیق اعمال حسنہ کی زیادہ ہوگی اور جبر و تعطل کہ کفران ہے موجب سلب نعمت ہوگا کہ روز بروز توفیق جب کمی ہوتی جاویگی جسکا انجام حرمان ہوگا۔ خوب جاننا چاہیے کہ جبر بالمعنے الاعم یعنی مطلق نفی لا اختیار دو قسم ہے ایک وہ جسکا منشاء فساد اعتقاد ہے یعنی یہ اعتقاد کرنا کہ واقع میں بندہ کو کوئی اختیار قوی یا ضعیف دیا ہی نہیں گیا یہ جبر مذموم کہلاتا ہے اور فرقہ جبریہ اسی کے معتقد ہیں اور اہل حق نے کتاب سنت سے اسی کو باطل ورد کیا ہے اور اسکے قائل ہونیکا اثر اعمال خیر کا ناقص یا متروک ہوجانا اور شہوات میں بے باک دلیر اور اپنی بے گناہی کا معتقد ہوجانا ہے دوسرا وہ جسکا منشا غلبۂ مشاہدہ اختیار خداوندی ہے یعنی چونکہ حق جل وعلا شانہ کے تصرفات واختیارات عالم میں جاری وساری دیکھ رہا ہے اسلئے باوجود اس اعتقاد کے کہ ہمکو بھی واقع میں کچھ اختیار دیا گیا ہے اس اختیار خداوندی کے روبرو اپنے اس اختیار ضعیف کو محض عدم تو نہیں مگر کالعدم سمجھتا ہے جیسا وحدۃ الوجود کے مسئلہ میں وجود ضعیف کا مضمحل ہونا وجود قوی کے سامنے بیان کیا گیا ہے یہ جبر محمود کہلاتا ہے اور یہ عارفین کا مذاق ہے اور کتاب وسنت اس کو رد نہیں کرتے بلکہ مؤید ہیں اور اسکے حاصل ہونیکا اثر طاعات کا زائد وکامل ہوجانا اور خلاف مرضی الٰہی ارادوں کا فنا ہوجانا ہے جب یہ قسمیں معلوم ہوگئیں تو سمجھنا چاہیے کہ ان اشعار میں جو جبر کی مذمت کی گئی شاید کوئی تارک اعمال وعبادات یہ کہتا کہ میرا جبر محمود ہے مذموم نہیں اسلئے مولانا اگلے شعر سے اسکا جواب دیتے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہے کہ تو غیر واصل ہے تیرا جبر جب ہوگا مذموم ہوگا، البتہ واصل ہونیکے بعد جبر محمود نصیب ہوسکتا ہے اسی کو ایک مثال کے ضمن میں بیان کیا ہے جسمیں سے دونوں جبروں کے نتائج وآثار میں فرق بھی معلوم ہوجاویگا چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں (مطلق جبر کی مثال ایسی ہے جیسا سونا کہ اسمیں مسلوب الاختیار ہوجاتا ہے) تو تم راہ میں مت سوؤ (یعنے جبتک طریق وصول الی اللہ کو قطع نہیں کیا اسوقت تک جبر کو اختیار مت کرو کیونکہ ایسے وقت میں چونکہ غلبۂ مشاہدہ حاصل نہیں تو وہ جبر جبر مذموم ہوگا صرف نفس نے اپنے آرام کیلئے اسکو ایک بہانہ تجویز کیا ہے) جبتک اس محبوب کے) در و درگاہ کو دیکھ نہ لو (یعنی مقام مشاہدہ تک وصول نہ ہوجاوے) اس وقت تک مت سوؤ (یعنی جبر اختیار مت کرو) دیکھو خبردار تم کہ کاہل نرے بے اعتبار ہو کیونکہ مبتدی کا قائل جبر ہونا نفس کی کاہلی سے ہوتا ہے اسلئے اسکا اعتبار نہیں) جبتک درخت میوہ دار کے نیچے نہ پہنچ جاؤ (کہ وہ مقام وصول ومشاہدہ ہے جسکا ثمرہ قرب وفیوض الٰہیہ ہیں) اسوقت تک مت سونا (یعنی جبر کو اختیار مت کرنا البتہ درخت مشاہدہ تک پہنچکر اگر سور ہو یعنی جبر اختیار کرلو تو مضائقہ نہیں کیونکہ وہ جبر دوسری قسم کا ہوگا کہ محمود ہے اور مضر نہیں بلکہ موجب ترقی مراتب قرب ہے، جیسا فرماتے ہیں) تاکہ (اس درخت کے نیچے سونے سے) ہر لحظہ ہوائے فیض الٰہی شاخ کو ہلا کر تمپر میوہ افشانی کرے اور تمہارے سر پر نقل وزاد (مراتب قرب وعلوم واسرار) کو ریختہ کرے اور جبر مذموم ایسا ہے

جیسا کوئی (منزل پر پہنچنے کے قبل رہزنوں کے درمیان سو رہے) تو وہ بوجہ اس کے کہ بے وقت اس نے ایک کام کیا مثل مرغ بے ہنگام کے ہوگا اور مرغ بے ہنگام امن نہیں پاتا (جیسا ولایت میں دستور ہے کہ بے وقت اذان کہنے سے اس مرغ کو ذبح کر ڈالتے ہیں اسی طرح یہ شخص ہلاک ہوگا۔)

در اشارتہاش را بینی زنی	مرد پنداری و چوں بینی زنی
ایں قدر عقلے کہ داری گم شود	سر کہ عقل از وے بپرد دم شود
زاں کہ بے شکری بود شوم و شنار	می برد بے شکر را در قعر نار
گر توکل می کنی در کار کن	کسب کن پس تکیہ بر جبار کن
تکیہ بر جبار کن تا وارہی	ورنہ افتی در بلاؤ گمرہی

یہ معطوف ہے اوپر کے شعر ہے چوں اشارتہاش را بر جاں نہی الخ جو اسکے قبل و سوال شعر ہے مطلب یہ کہ اگر تم اشارات الٰہی سے کہ ہاتھ پاؤں دینا اشارہ ہے حکم اعمال نافعہ کی طرف جیسا اوپر بیان ہوا ہے اعراض کروگے (اور ان جوارح وقویٰ کو معطل کر دوگے) تو تم گو اپنے کو مرد سمجھو مگر واقع میں غور کروگے تو عورت ہوگے (کیونکہ بڑا مابہ الامتیاز مرد و زن میں کثرت فہم و قلت فہم ہے اور چونکہ ان چیزوں کا معطل کر دینا کفران نعمت ہے جیسا جبر کا کفران ہونا اوپر بیان کیا ہے اور کفران سے نعمت سلب ہو جاتی ہے اسلئے انجام اس تعطل کا یہ ہوگا کہ) تھوڑی بہت جو عقل رکھتے بھی ہو وہ بھی گم ہو جاوے گی اور جس سر سے عقل سلب ہو جاوے (جسمیں دماغ ہے جس سے قوت عقلیہ کا تعلق ہے تو وہ سر دمثل) دم ہو جاویگا (جو محل نجاست ہے کیونکہ بدعقلی بھی ایک قسم کی معنوی گندگی ہے) اور یہ عقل کا گم ہونا اسوجہ سے ہوگا کہ ناشکری بڑی نحوست اور عیب کی بات ہے اور ناشکر آدمی کو قعر جہنم میں لیجاتی ہے (جیسا) بھی جبر کا ناشکری ہونا بیان کیا گیا ہے جب معلوم ہوا کہ ترک اسباب مطلقاً نامحمود ہے) پس اگر توکل کرو تو کام کے اندر توکل کرو یعنی کسب اور کام کرو پھر اسباب کے اندر اثر بخشنے میں اور ان پر مسببات کے مرتب ہونے میں اللہ تعالیٰ پر اعتماد کرو اور اسباب کو مستقل بالتاثیر مت سمجھو۔ یہ اعتماد خاص (استقلالی تاثیر میں صرف اللہ تعالیٰ پر رکھو تاکہ (گمراہی سے) چھوٹ جاؤ ورنہ (اگر اسباب کو مستقل بالتاثیر سمجھ بیٹھے تو) بلائے گمراہی (فساد عقیدہ) میں پڑ جاؤ گے۔

باز ترجیح نہادن نخچیراں توکل را بر جہد

جملہ با وے بانگ ہا برداشتند	کاں حریصاں کایں سببہا کاشتند
صد ہزار اندر ہزاراں مرد و زن	پس چرا محروم ماندند از زمن

صد ہزاراں قرن ز آغازِ جہاں
ہمچو اژدرہا کشادہ صد دہاں

مکرہا کردند آں دانا گروہ
کہ ز بن برکندہ شد زاں مکر کوہ

کرد مکر و حیلہ آں قوم خبیث
کرد زاں یاد ورنداری ایں حدیث

کرد وصف مکر ہاشاں ذوالجلال
لتزول منہ اقلال الجبال

جز کہ آں قسمت کہ رفت اندر ازل
روئے ننمود از سگال و از عمل

جملہ افتادند از تدبیر و کار
ماند کار و حکمہائے کردگار

کسب جز نامی مداں اے نامدار
جہد جز وہمے مپندار اے عیار

یعنی ان نخچیروں نے شیر کو آواز بلند جواب دیا کہ جن حریصوں نے جو لاکھوں ہی مرد و زن تھے، ان اسباب میں شقتیں برداشت کیں وہ (نتائج و مقاصد سے) دنیا میں کیوں ناکام رہے لاکھوں گروہوں نے ابتدائے عالم سے (حرص کے مارے) اژدہوں کی طرح منھ کھول کر طرح طرح کے ایسے مکر و تدبیریں کیں جن سے پہاڑ تک بیخ و بُن سے اکھڑ گئے) یہ مبالغہ ہے یعنی ایسی قوی تدبیریں تھیں کہ پہاڑوں کو ہلا دیا اور ممکن ہے کہ حقیقی معنی مراد لئے جاویں کیونکہ عقلا نے پہاڑوں کے تراشنے اور اڑانے کی صنعتوں کا استعمال ہمیشہ سے کیا ہے چنانچہ قرآن مجید میں بھی اس قدر مذکور ہے تنحتون من الجبال بیوتاً) غرض اس قوم خبیث (کفار) نے (مقابلہ حضرات انبیا علیہم السلام کے طرح طرح کے (قوی) حیلے کیے اور اگر ہمارے کہنے سے اس بات کا یقین نہ آوے (کہ ان کے حیلے ایسے قوی تھے جیسا مذکور ہوا) تو اللہ تعالیٰ نے بھی ان کے مکروں کا بیان فرمایا ہے (جہاں قرآن مجید میں یہ آیت ہے وان کان مکرہم لتزول منہ الجبال جسکو مولانا نے بطور روایت بالمعنے کے دوسرے لفظوں میں ذکر کیا ہے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ) ان مکروں سے بڑے بلند پہاڑ ٹل جاتے تھے (مگر باوجود اتنی کوششوں کے) پھر بھی اس تقدیری امر کے سوا جو ازل میں ٹھہر چکا تھا اس فکر و عمل سے دوسرا امر ظاہر نہ ہوا سب کے سب تدبیر اور کام سے گئے گزرے صرف اللہ تعالیٰ کا کام اور حکم باقی رہ گیا (غرض معلوم ہوا کہ کسب کو بجز ایک نام (اور لفظ) کے کچھ نہ سمجھنا چاہئے اور کوشش کو بجز ایک خیال کے گمان نہ کرنا چاہئے (مراد تشبیہ ہے کہ بہت ہی ضعیف ہے مثل اسم بلا مسمےٰ اور متخیل غیر واقعی کے) اے عیار زیرک

نگریستن عزرائیل علیہ السلام بر مردے وگریختن مرد در سرائے سلیمان علیہ السلام

وتقریر ترجیح توکل بر جہد

سادہ مردے چاشتگاہے در رسید	در سرا عدل سلیمانی دوید
رویش گشتہ زرد ہر دو لب کبود	پس سلیماں گفت اے خواجہ چہ بود
گفت عزرائیل در من ایں چنیں	یک نظر انداخت پر از خشم و کیں
گفت ہیں اکنوں چہ میخواہی بخواہ	گفت فرما باد را اے جاں پناہ
تا مرا زیں جا بہ ہندستاں برد	بو کہ بندہ کاں طرف شد جاں برد
پس سلیماں کرد بر باد ایں برات	بُرد باد او را بہ سوئے سومنات
باد را فرمود تا او را شتاب	برد سوئے خاک ہندستاں بر آب
تک ز درویشی گریزانند خلق	لقمۂ حرص و امل زانند خلق
ترس درویشی مثال آں ہراس	حرص و کوشش را تو ہندستاں شناس

(اس حکایت میں مضمون بالا کی تائید ہے کہ تدبیر بمقابلہ تقدیر کے نافع نہیں ہوتی، حاصل قصہ کا یہ ہے کہ ایک سادہ لوح آدمی چاشت کے وقت حضرت سلیمان علیہ السلام کی دار العدالت میں دوڑا ہوا پہنچا۔ منہ تو زرد اور دونوں ہونٹ نیلے (جیسے خوف کی حالت میں ہو جاتا ہے) حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا میاں کیا ہوا، خیر تو ہے؟ کہنے لگا کہ حضرت عزرائیل علیہ السلام نے مجھ کو غصہ اور کینہ سے ایک نظر گھور کر اس طرح دیکھا (کہ میں خوفزدہ ہو گیا، کچھ بعید نہیں کہ حضرت عزرائیل علیہ السلام کو اس نے دیکھا ہو اور بطور علم ضروری پہچانا ہو) حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا پھر اب کیا چاہتا ہے؟ اسکی درخواست کر؛ عرض کیا کہ اب آپ ہی میری جان کیلئے پناہ ہو سکتے ہیں ہوا کو حکم دیدیجئے کہ مجھ کو یہاں سے ہندوستان میں پہنچا دے شاید اگر ادھر چلا جاؤں جان کو بچا سکوں، آپ نے ہوا کو حکم دیا کہ فوراً اس کو پانی کی راہ سے (کہ نزدیک ہے) ملک ہندستان میں پہنچا دے اور اسکو ایسا حکم قطعی دیا گویا اس پر پروانہ جاری کر دیا کہ (ہندستان کے حصوں میں سے بھی اس کو سومنات پہنچا دے، اور ہوا نے فی الفور وہاں پہنچا دیا (اب مولانا بطور انتقال کے فرماتے ہیں کہ دیکھو اسی طرح فقر و فاقہ سے بھاگ رہے ہیں اور اسی وجہ سے حرص و طول امل کا لقمہ بن رہے ہیں اس خوف　فقر کو اسی شخص کے خوف کے مثل سمجھو اور حرص و کوشش کو ہندستان سمجھو (پس جیسے ہندوستان میں جانا اس کو مفید نہ ہوا جیسا آگے آتا ہے۔ اسی طرح حرص و کوشش مفید نہیں ہوتی کہ فقر سے بچالے)

روز دیگر وقت دیوان ولقا
بندہ سلیمان گفت عزرائیل را

کاں مسلماں را بخشم از چہ سبب
بنگریدی بازگو اے پیک رب

اے عجب ایں کردہ باشی بہر آں
تا شود آوارہ او از خان ومان

گفتش اے شاہ جہانِ بے زوال
فہم کژ کرد و نمود او را خیال

من ورا از خشم کے کردم نظر
از تعجب دیدمش در رہگذر

کہ مرا فرمود حق کامروز ہاں
جان او را تو بہندستاں ستاں

دیدمش اینجا وبس حیراں شدم
در تفکر رفتہ سرگرداں شدم

از عجب گفتم گر او را صد پرست
زو بہندستاں شدن دور اندرست

چوں بامر حق بہندستاں شدم
دیدمش آنجا و جانش بستدم

تو ہمہ کار جہاں را ہم چنیں
کن قیاس و چشم بگشاؤ بہ بیں

از کہ بگریزیم از خود اے محال
از کہ برتابیم از حق اے وبال

یعنی دوسرے روز جب عدالت کا وقت ہوا اور عزرائیل علیہ السلام سے ملاقات ہوئی تو حضرت سلیمان علیہ السلام نے اُنسے پوچھا کہ کیا سبب تھا کہ تم نے (اس غریب) مسلمان کو (اسطرح) غصہ سے دیکھا بڑے تعجب کی بات ہے، کیا اسلئے ایسا کام کیا تھا کہ وہ اپنے خانماں سے آوارہ ہو جاوے؟ وہ بولے کہ اے عالم بیزوال (دین کے) بادشاہ آپکو غلط فہمی ہوئی اور (میرا غصہ) محض اسکے خیال میں معلوم ہوا (ورنہ واقع میں)، میں نے اس کو غصہ سے کب دیکھا تھا بلکہ اسکو راہ میں تعجب سے (ضرور) دیکھا تھا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا کہ آج ہندوستان میں اس کی روح قبض کرو تو میں اسکو یہاں دیکھ کر حیران ہوا اور فکر میں سرگرداں تھا اور تعجب سے (دلمیں) کہہ رہا تھا کہ اگر اس کے سیکڑوں بال و پر بھی نکل آویں تب بھی ہندوستان پہونچنا اس سے بعید ہے۔ پھر جب اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہندوستان پہنچا تو اسکو وہاں دیکھا اور جان قبض کرلی (اب نتیجہ حکایت بتلایا جاتا ہے کہ) تم جہان کا کارخانہ ایسا ہی سمجھ لو اور خوب قیاس کر لو اور آنکھ کھول کر دیکھ لو (کہ بندہ تقدیر سے بھاگتا ہے اور تقدیر ہی میں پھنس جاتا ہے)، بھلا ہم کس سے بھاگ رہے ہیں، کیا اپنی ذات سے بھاگتے ہیں؟ یہ تو محال ہے (یعنی جس طرح اپنی ذات سے بھاگنا محال ہے اسیطرح اللہ تعالیٰ سے جو کہ جان سے بھی زیادہ قریب ہیں بھاگنا زیادہ محال ہے چنانچہ دوسرے مصرعہ میں اسکی توضیح ہے کہ)، ہم کس سے مُنہ پھیر رہے ہیں کیا حق تعالےٰ سے مُنہ پھیرتے ہیں یہ تو بڑا وبال ہے!

باز ترجیح نہادن شیر جہد را بر توکل و فوائد جہد بیان کردن

شیر گفت آرے ولیکن ہم بہ بیں
جہد ہائے انبیاء و مرسلیں

سعی ابرار و جہاد مومناں	تا بدیں ساعت ز آغاز جہاں
حق تعالیٰ جہد شاں را راست کرد	آنچہ دیدند از جفاؤ گرم و سرد
حیلہا شاں جملہ حال آمد لطیف	کل شیٔ من ظریف ہو ظریف
دامہا شاں مرغ گردونی گرفت	نقصہا شاں جملہ افزونی گرفت
جہد می کن تا توانی اے کیا	در طریق انبیاؤ اولیا
با قضا پنجہ زدن نبود جہاد	زاں کہ ایں را ہم قضا بر ما نہاد
کافرم من گر زیاں کردست کس	در رہ ایمان و طاعت یک نفس
سر شکستہ نیست ہیں سر را مبند	یک دو روزک جہد کن باقی بخند

یعنی شیر نے جواب دیا کہ تمھارا قول مسلم ہے لیکن حضرات انبیاء و مرسلین علیہم السلام کی کوششیں (اشاعت دین میں) اور نیک لوگوں کی سعی اور مومنین کا جہاد ابتدائے عالم سے لیکر اسوقت تک جو کچھ ہوا ہے یہ سب بھی تو دیکھنا چاہیے آخر انھوں نے جو کچھ سختی اور گرم و سرد جھیلا اللہ تعالیٰ انکی محنت راست لائے اور انکی تدبیریں ہر حال میں لطیف رہیں اور کیوں نہو جو چیز اچھوں کی طرف سے ہوگی لامحالہ اچھی ہی ہوگی (تو حضرات اچھے تھے اور انکی تدبیریں بھی سب اچھی تھیں) ان کے داموں نے آسمانی مرغ پکڑے (یعنی ان کی تدابیر باعث حصول مراتب ہوئیں) اور انکے دین میں جو (باعتبار اشاعت کے نہ خود دین کی ذات میں) کمی تھی اس نے ترقی حاصل کی (جب تدبیر و سعی کا سنت انبیاء و اولیاء ہونا ثابت ہوا) تو اے مرد زیرک تم سے جہانتک ممکن ہو انبیاء و اولیاء کے طریقے میں کوشش کرو (ابتدائے حکایت میں جو نخچیروں کا مقولہ مذکور ہی کہ با قضا پنجہ مزن الخ اسکا جواب یہ ہے کہ) جہاد کرنا مقابلہ قضا نہیں کیونکہ اسکو بھی تو قضا ہی نے مقرر کیا ہے (کہ جہاد کروگے تو اعلاء کلمۃ اللہ اس پر مرتب ہوگا یعنی یہ تاثیر بھی قضا و قدر کے موافق ہی (کافرم کہکر حلف کرتا ہوں اگر ایمان و طاعت کی راہ میں (کوشش کرکے) کسی نے بھی زیان اٹھایا ہو (اور دست و پا کی سلامتی میں انکو معطل کر دینا ایسا ہے جیسا سر میں چوٹ نہ لگی ہو اور اسکو باندھے پھرتا ہو، سو ہر شخص اس کو نامعقول سمجھتا ہے، اسی مضمون کو بیان فرماتے ہیں کہ) تمھارا سر تو ماشاء اللہ شکستہ نہیں پھر کیوں اسکو باندھے ہو، تھوڑے دنوں ذرا کوشش کرلو جس سے کچھ ذخیرہ اعمال جمع ہو جاوے) پھر ابد الآباد تک خوش و خرم گزارنا!

بدمحالے جست کو دنیا بجست	نیک حالے جست کو عقبےٰ بجست
مکرہا در کسب دنیا بارد ست	مکرہا در ترک دنیا وارد ست
مکر آں باشد کہ زنداں حفرہ کرد	آں کہ حفرہ بست آں مکریست سرد

ایں جہاں زندان وما زندانیاں	حفرہ کن زندان خودرا وا رہاں

(اوپر جہد وتدبیر کی ترغیب تھی شاید اسکو کوئی عام سمجھ جاتا اسلئے تعیین مراد کی جاتی ہو کہ مقصود طلب آخرت میں ترغیب دُنیا ہے، نہ طلب دُنیا میں کیونکہ) جس نے دنیا کو طلب کیا اس نے ایک بُری اور باطل چیز کو طلب کیا. اور جس نے آخرت کو طلب کیا اس نے ایک محمود حالت کو طلب کیا. کسب دُنیا میں تدبیر و مکر کرنا محض سرد وخام ہے اور ترک دنیا کیلئے تدبیر کرنیکے باب میں آیات واحادیث وارد ہیں (پس مکر کی دو قسمیں ہوگئیں، ایک مکر محمود ترک دنیا کے لئے، دوسرا مکر مذموم کسب دُنیا کیلئے) کام کا مکر (یعنی مکر محمود) تو یہ ہے کہ زندان میں سوراخ کردے (اور اس سے نکلجاوے) اور جسنے پہلا سوراخ بھی بند کر دیا ہو (ایسی تدبیر بھی تو محض لغو ہے اور مکر مذموم میں داخل ہو کیونکہ زندان میں مقید ہو جاویگا (آگے زندان کی تفسیر کیجاتی ہو کہ) یہ دُنیا ایک زندان ہو (جیسا حدیث میں ہو. الدنیا سجن المومن[1]) اور ہم سب زندانی ہیں اسمیں کوئی سوراخ کرکے اپنی رہائی کا سامان کرو (یعنی اس کے تعلقات قطع کرنے کی کوشش کرو، یہ مکر محمود ہو گا. نہ یہ کہ اس کو بڑھا کر اس میں زیادہ پھنسو کہ یہ مکر مذموم ہے بعد اس تقیید کے یہ مضمون شبر کے لئے اس طرح مفید ہو سکتا ہے کہ قوت حلال کی تلاش بھی داخل طاعت ودین ہے.

چیست دنیا از خدا غافل بُدن	نے قماش ونقرہ و فرزند و زن
مال را گر بہر دیں باشی حمول	نعم مال صالح خواندش رسول
آب در کشتی ہلاک کشتی ست	آب اندر زیر کشتی پشتی ست
چونکہ مال وملک را از دل براند	زاں سلیمانؑ خویش جز مسکیں نخواند
کوزۂ سر بستہ اندر آب رفت	از دل پُر باد فوق آب رفت
باد درویشی چو در باطن بود	بر سر آب جہاں ساکن بود
آب نتواند مرا او را غوطہ داد	کش دل از نفخۂ الٰہی گشت شاد
گرچہ جملہ ایں جہاں ملک وی ست	ملک در چشم دل او لاشی ست
پس دہان دل بہ بند و مہر کن	پُر کنش از باد کبر من لدن

(اوپر کے اشعار میں ترک دنیا کی ترغیب تھی. اب دنیا کی حقیقت بتلاتے ہیں کہ) دنیا خدا تعالے سے غافل ہونے کا نام ہے نہ کہ متاع ونقرہ وفرزند وزن کا نام (تحقیق اسکی یہ ہے کہ دنیا اصل میں اس حالت کا نام ہے جو موت کے قبل انسان پر گذر رہی ہو خواہ محمود ہو یا مذموم، اگر وہ مانع عن الآخرۃ ہے

[1] عن ابی ھریرۃ قال رسول اللّٰہ صلے اللّٰہ علیہ وسلم الدنیا سجن المؤمن وجنۃ الکافر رواہ الترمذی منہ ۱۲

تو دنیائے مذموم ہے اور اکثر لفظ دُنیا اسی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے، اور اگر مانع عن الآخرۃ نہیں ہے
تو دنیائے محمود ہے، اس مقام پر یہی ارشاد فرما رہے ہیں کہ ہمنے جو مذمت دُنیا کی بیان کی ہے وہ دُنیائے مذموم کی ہے
نہ دنیائے محمود کی کیونکہ، مال کو اگر دین کیلئے اپنے پاس رکھو تو اسکے حق میں تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا
ارشاد ہے نعم المال الصالح للرجل الصالح یعنی نیک آدمی کیلئے نیک مال اچھی چیز ہے، غرض نفس دنیا مضر نہیں
حب دُنیا قلب میں مضر ہے اور اسکی ایسی مثال ہے کہ، پانی اگر کشتی کے اندر بھر جاوے تو کشتی کی بربادی ہے
اور اگر کشتی کے نیچے (رہا ہے) تو اس کی (رفتار میں) اس کا معین ہے (پس دُنیا مثال پانی ہے اور قلب مثال
کشتی کے اگر دنیا اور اسکی محبت قلب کے اندر چلی گئی تو قلب کی ہلاکت ہے، اور اگر دنیا قلب سے باہر
صرف ہاتھ میں رہے تو معین ومن ہو سکتی ہے)۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے (باوجود
اس حشمت وثروت کے) چونکہ مال وملک کو دل سے نکال رکھا تھا اسلئے اپنی نسبت کبھی بجز مسکین کے
(لفظ بادشاہ وغیرہ) نہیں فرمایا (کذا قال مرشدی) مثلاً بلقیس کو نامہ لکھا، اسکے عنوان میں یہ کلمات تھے،
انہ من سلیمان) ورنہ سلاطین کی عادت ہے کہ اپنے نام کے ساتھ کچھ القاب ومناصب ضرور لگاتے ہیں
نہ صرف اپنا نام لکھنا جو شعار مساکین کا ہے یہی معنی ہیں اپنے کو مسکین کہنے کے اس سے معلوم ہوا کہ
دنیاداری دل میں دنیا ہونے کا نام ہے نہ صرف ملک اور قبضہ میں ہونیکا اسکی دوسری مثال یہ ہے کہ،
ایک کوزہ کا منھ بند کر دو اور بڑے گہرے پانی میں چھوڑ دو چونکہ اسکے قلب (جوف) میں ہوا بھری ہے
اس وجہ سے وہ پانی کے اوپر تیرتا ہے اسی طرح اگر درویشی (اور رجوع الی اللہ) کی ہوا باطن
کے اندر ہو وہ آب دنیا کے اوپر ساکن ومطمئن رہے گا (اسکی محبت میں) ہرگز غرق نہ ہوگا اور ایسے
شخص کو آب دنیا کبھی غوطہ نہ دیسکے گا کیونکہ اسکا قلب اللہ تعالیٰ کی ہوا سے (کہ اسمیں اپنی محبت و
معرفت بھر دی ہے) شاداں فرحاں ہے اگر (فرضاً) سارا جہان بھی اسکے ملک میں آجاوے جب بھی تمام
ملک سلطنت اسکی نظر قلب میں لاشے ہے (جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ جس قلب میں محبت معرفت ہو
مثل کوزہ سربستہ کے وہ غرض دنیا نہیں ہوتا) پس تم کو چاہیے کہ قلب کا منھ بند کر کے اس پر مہر کردو
(یعنی غیر اللہ کی محبت مت آنے دو) اور ہوائے عظمت خداوندی سے اسکو پر کردو (پس وہ مثل اس
کوزہ سربستہ کے ہو جاویگا کہ اندر ہوا بھر کر اوپر سے بند کر دیا۔ اور بعض نسخوں میں بادگیر ہے، بادگیر اس
سوراخ کو کہتے ہیں جو ہوا کے رخ پر مکان وغیرہ میں رکھ دیا جاتا ہے۔ یا بادبان کو کہتے ہیں کذا قال
مرشدی، من لدن کے معنی ہیں از نزد اس سے مراد از نزد حق ہے مطلب ہو گا کہ اللہ تعالےٰ کے پاس سے
ہوائے فیوض آنے کے لئے روزن قلب کھول دو، یا بادبان غیب سے فیض لے لو مقصود ظاہر ہے۔

کسب کن جہدے نما سعیے بکن تا بدانی سر علم من لدن
جہد حق ست و دوا حق ست و درد منکر اندر نفی جہدش جہد کرد
گرچہ ایں جملہ جہاں پر جہد شد جہد کی در کام جاہل شہد شد

(یہ اس سرخی کے ابتدائی اشعار سے مرتبط ہے جسمیں شیر کی جانب سے کسب و تدبیر کی ترجیح بیان کی گئی ہے درمیان میں دنیا کی حقیقت بطور جملہ معترضہ کے آگئی تھی پس تقریر بالا پر بطور نتیجہ کے مرتب کرکے فرماتے ہیں کہ کسب کرو، جہد کرو سعی کرو تاکہ تمکو اس علم کا جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے راز معلوم ہو کہ اسباب و مسببات کے ارتباط میں کیا کیا حکمتیں ہیں)، جہد بیشک حق ہے دوا حق ہے درد حق ہے (پس درد سبب ہوتا ہے تحریک و استعمالِ دوا کا پھر یہ تحریک سبب ہو جاتا ہے کہ دوا کی تحصیل اور استعمال میں جہد کیا جائے۔ یہ سب دلیل ہے اس بات کے حق ہونے کی اور جہد کا حق ہونا یہانتک ثابت ہے کہ) خود منکر جہد بھی نفی جہد میں جہد سے کام لے رہا ہے اگر جہد باطل محض ہے تو یہ شخص اس سے کیوں کام لیتا ہے لیکن جس شخص کی طبیعت ہی میں جہالت ہو تو اسکا تو یہ حال ہے کہ) اگرچہ تمام عالم جہد سے پُر ہو رہا ہے (اور شب و روز اس کا سلسلہ جاری ہے) مگر پھر بھی جہالت والے کے تالو میں وہ شہد ہو کر کب لگے (یعنی وہ کب اس کو شیریں و مقبول سمجھے گا)

مقرر شدن ترجیح جہد بر توکل و تسلیم

زیں نمط بسیار برہاں گفت شیر کز جواب آں جبریاں گشتند سیر
روبہ و آہو و خرگوش و شغال جبر را بگذاشتند و قیل و قال
عہدہا کردند با شیر ژیاں کاندریں بیعت نیفتد در زیاں
قسم ہر روزش بیاید بے ضرر حاجتش نبود تقاضائے دگر
عہد چوں بستند و رفتند آزماں سوے مرعےٰ ایمن از شیر ژیاں
جمع بنشستند یکجا آں وحوش اوفتادہ در میاں جملہ وحوش
ہر کسے تدبیر و رائے می زدند ہر یکے در خون ہر یک می شدند
عاقبت شد اتفاقِ جملہ شاں تا بیاید قرعۂ اندر میاں
قرعہ بر ہر کہ افتد او طعمہ است بے سخن شیر ژیاں را لقمہ است
ہم بریں کردند آں جملہ قرار قرعہ آمد سر بسر را اختیار
قرعہ بر ہر کو فتادے روز روز سوئے آں شیر او دویدے ہمچو یوز

یعنی اس طریق سے شیر نے بہت سے دلائل بیان کیے جسکے جواب سے وہ جبری نخچیر سیر ہو گئے

(یعنی گنجائش جواب نہ رہی) اور سب نے جبر کو اور قیل و قال کو ترک کر دیا، اور شیر زیاں سے عہد کیا کہ اس عہد میں شیر نقصان نہ اٹھاویگا اور اسکے پاس ہر روز کا حصہ بلا تکلف پہنچ جایا کریگا، اور اسکو مکرر تقاضا کرنے کی ضرورت واقع نہوگی اور عہد و پیمان کر کرا کر بیخوف ہو کر چراگاہ پہنچے اور سب ایک جگہ جمع ہو کر بیٹھے۔ اور سب میں ایک شور ہو رہا تھا، اور ہر ایک مختلف رائے اور تدبیر لگا رہا تھا، اور ہر ایک دوسرے کی جان کا لاگو ہو رہا تھا (یعنی ہر ایک اس فکر میں تھا کہ خود بچ جاؤں اور شیر کی غذا بننے کو دوسرا جاوے) آخر سب کا اسپر اتفاق ہوا کہ قرعہ نکالا جایا کرے جسپر قرعہ واقع ہو جایا کرے وہی شیر کی غذا و لقمہ تجویز کیا جاوے اس پر سب کی رائے قرار پاگئی اور قرعہ سب کو پسند آیا پس یہ معمول ہو گیا کہ جس پر قرعہ واقع ہو جاتا وہی شیر کے پاس دوڑا چلا جاتا جس طرح چیتا دوڑتا ہے (یعنے جلدی سے)

انکار کردن نخچیراں بر خرگوش و در تاخیر رفتن بر شیر

چوں بخرگوش آمد ایں ساغر بدور	بانگ زد خرگوش کاخر چند جور
قوم گفتندش کہ چندیں گاہ ما	جاں فدا کردیم در عہد وفا
تو مجو بدنامے ما اے عنود	تا نہ رنجد شیر رو تو زود زود

یعنی جب خرگوش کی باری آئی (کہ شیر کی غذا کیلئے جاوے) اسنے شور مچایا کہ آخر ایسا ظلم کبتک ہوا کریگا؟ دوسرے نخچیر بولے کہ (دیکھ) اتنی مدت تک ہم ایفائے عہد میں اپنی جان فدا کرتے رہے (کہ شیر کا لقمہ بنا کئے تاکہ بدعہدی نہ ہو) تو ہم کو بدنام مت کر اب تو جلدی جا تاکہ شیر رنجیدہ نہ ہو جاوے (عنود سرکش)

جواب گفتن خرگوش نخچیراں را و مہلت خواستن

گفت اے یاراں مرا مہلت دہید	تا بمکرم از بلا بیروں جہید
تا اماں یابد بمکرم جان تاں	ماند ایں میراث فرزندان تاں
ہر پیمبر امتاں را در جہاں	ہم چنیں تا مخلصی میخواندشاں
کز فلک راہ بروں شو دیدہ بود	در نظر چوں مردمک پیچیدہ بود
مردمش چوں مردمک دیدند خرد	در بزرگی مردمک کس رہ نہ برد

(بروں شو بمعنے بیروں شدن) آخر خرگوش بولا کہ مجھ کو ذرا مہلت دو تاکہ میری تدبیر سے اس (روزانہ) مصیبت سے بچ جاؤ اور تمھاری جانوں کو امن حاصل ہو جاوے اور یہ چراگاہ میراث تمھارے فرزندان کو ملے۔

(ورنہ اگر یہی سلسلہ رہا تو ایک روز یونہی سب کا خاتمہ ہو جائے گا اور چراگاہ شیر کے تبضہ میں ہو جاویگی) آگے بطور انتقال کے مولانا کا مقولہ ہے کہ) اسی طرح تمام حضرات انبیاء علیہم السلام اپنی اپنی امت کو ان کے مخلص (طریق نجات) کی طرف بلاتے رہے ہیں کیونکہ وہ حضرات اس عالم دنیا سے جو محدود بفلک ہے باہر جانیکا رستہ (نور بصیرت سے) مشاہدہ فرمائے ہوئے تھے (اور اسی راہ سے اپنی امت کو لے جانیکی کوشش فرماتے تھے کیونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام کی تمامتر مساعی کا حاصل مقصود یہی رہا ہے کہ دنیا سے بے تعلقی اور آخرت سے تعلق ہو مگر عوام نہ جانتے تھے کہ ان حضرات کو اسدرجہ مشاہدہ حاصل ہے کیونکہ نظر عوام میں مردمک چشم کی طرح وہ حضرات پیچیدہ یعنی مستور رہتے تھے (پس مردمک ظاہر میں بہت صغیر الجثہ اور قلیل المقدار ہے سرسری نظر میں یہ گمان نہیں ہوتا کہ اسمیں اتنی بڑی صفت مشاہدہ کی ہوگی مگر دیکھو صفت بینائی میں کیسی کامل ہے اسی طرح) لوگوں نے ان حضرات کو مردمک کی طرح خرد و حقیر سمجھا مگر مردمک کی بزرگی میں کسی نے غور نہ کیا۔

اعتراض نخچیراں بر سخن خرگوش

قوم گفتند اے خرگوش زار	خویش را اندازۂ خرگوش دار
ہیں چہ لافست اینکہ از تو مہتراں	در نیاوردند اندر خاطراں
معجبی یا خود قضامان در پے ست	ورنہ این دم لائق چون تو کے ست

(از تعلق مہتراں دم سخن و دعوی) یعنی نخچیر بولے کہ اے خرگوش حقیر اپنے آپکو خرگوش کے ہی مرتبہ میں رکھنا چاہئے یہ کیا واہیات شیخی بگھارتا ہے کیونکہ جو تجھ سے بڑے ہیں وہ تو خیال میں بھی ایسی بات نہیں لائے پس یا تو تو خود پسندی میں مبتلا ہو رہا ہے یا ہم سب کی قضا آئی ہے (یہ تردید بطور مانعۃ الخلو کے ہے) یہ لمبے چوڑے دعوے تجھ جیسے شخص کے تو مناسب نہیں ہیں (کیونکہ تو ہر طرح حقیر ہے)

جواب باز گفتن خرگوش نخچیراں را

گفت اے یاراں حقم الہام داد	مر ضعیفے را قوی رائے فتاد
آنچہ حق آموخت مر زنبور را	آں نباشد شیر را و گور را
خانہا سازد پُر از حلوائے تر	حق برو آں علم را بکشاد در
آنچہ حق آموخت کرم پیلہ را	ہیچ پیلے داند آں گوں حیلہ را

یعنی خرگوش نے کہا کہ (واقع میں میں ضعیف و حقیر ہوں کیا ہیں اور کیا میری ہستی مگر یہ میری رائے کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ) حق تعالیٰ نے مجھ کو الہام کیا ہے (اس الہام کی وجہ سے) ایک ضعیف کے دل میں ایک قوی رائے آگئی (اور مخلوق ضعیف کو الہام ہونے میں تعجب نہیں دیکھو) اللہ تعالیٰ نے جو بات زنبور شہد کو

(الہام سے سکھلائی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے واوحیٰ ربک الی النحل) وہ بات شیر اور گورخر میں باوجود انکے توی تر ہونیکے کہاں ہے کیونکہ وہ پھول چوس کر شہد تیار کرتی ہے، گھر کیسا خوبصورت بناتی ہو شیر وغیرہ کو یہ بات کہاں نصیب ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ وہ ایسے گھر بناتی ہے جو حلوائے تر (شہد) سے پُر ہوتے ہیں۔ حق تعالیٰ نے اس علم خاص کا دروازہ اس پر کشادہ فرمایا، یا (اسی طرح) حق تعالیٰ نے کرم ابریشم کو جو کچھ تعلیم فرما دیا ہے (ریشم بنانا) ہاتھی اتنا بڑا جانور ہے، مگر وہ اس تدبیر کو نہیں جانتا (بس معلوم ہوا کہ الہام کا دارو مدار قوت و ضعف پر نہیں ہے)

آدم خاکی ز حق آموخت علم ۔ تا بہ ہفتم آسماں افروخت علم
نام و ناموس ملک را در شکست ۔ کوری آنکس کہ باحق در شک ست
زاہد شش صد ہزاراں سالہ را ۔ پوزبندے ساخت آں گوسالہ را
تا نتاند شیر علم دیں کشید ۔ تا نگردد گرد آں قصر مشید
علمہائے اہل حس شد پوزبند ۔ تا نگیرد شیر ازاں علم بلند

(پوز بضم بائے فارسی دوائے جھوں گرد اگرد دہان، و پوزبند شبکہ کہ بر دہان گوسالہ بندند تا شیر کشیدن نتواند یہ بھی مضمون بالا کی تائید ہے کہ اللہ تعالیٰ ضعیف کو وہ علم والہام دیتے ہیں جو قوی کو نہیں نصیب ہوتا چنانچہ حضرت آدم علیہ السلام باوجودیکہ عنصر خاک سے بنے تھے جو تیرہ و پست ہو اور ابلیس عنصر نار سے بنا تھا جو روشن و بلند ہو مگر پھر بھی) حضرت آدم علیہ السلام نے تو اللہ تعالیٰ سے علم دین سیکھ لیا اور آسمان ہفتم تک علم نے (سب چیزوں کو ان پر) روشن کر دیا (یا یوں کہا جائے کہ انھوں نے اپنے علم کو عالم بالا تک روشن اور ظاہر کر دیا کہ سب ملائکہ کو آپکا عالم ہونا معلوم ہو گیا جس سے) ملائکہ کے فخر و جاہ کو شکستہ کر دیا (یعنی وہ دعوئے علم سے دستبردار ہو گئے چنانچہ قرآن مجید میں ہے قَالُوْا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ الخ) اسپر بھی جو حقتعالیٰ کی قدرت میں شک رکھتا ہو اُسکا اندھا پن ہے (غرض خاکی کو تو یہ رتبہ دیا اب اس ناری کا حال سنو کہ) چھ لاکھ سال کا جو (عابد و) زاہد تھا (یعنی شیطان) کہ حماقت و جہالت میں مثل گوسالہ کے تھا اس کے منہ پر ایک چھینکا (جہل و ظلمت رائے کا) چڑھا دیا تاکہ علم دین کا (جس سے حقیقت آدم کو دیکھ سکتا) دودھ نہ پی سکے (اور) تاکہ اس قصر بلند (حقیقت آدم) کے گرد نہ پھر سکے (کہ اس کے حسن و جمال و فضل و کمال دیکھ لیتا اور شیطان کی کیا تخصیص ہے) تمام اہل حس کے کہ (جن کے علم کا اثر قلب تک نہیں پہونچا جیسے فلاسفہ وغیرہ) علوم (ان کیلئے) مثل پوزبند کے ہو جاتے ہیں کہ علم عالی (معرفت حق و حقائق) سے حصہ نہ لے سکیں۔

قطرۂ دل را یکے گوہر فتاد ۔ کاں بہ دریاہا و گردوں ہا نداد

(یہ بھی تائید ہے مضمون بالا کی علم کا دارومدار قوت وضعف ظاہری پر نہیں چنانچہ) قلب کو جو ایک قطرۂ خون ہے ایسا جوہر (علم وعقل) ملا ہے کہ بڑے بڑے دریاؤں بلکہ آسمانوں کو بھی نہیں دیا گیا باوجودیکہ مقدار میں ان دریاؤں اور آسمانوں کے روبرو بیچارے قلب کی کچھ بھی حقیقت نہیں، ان سب مثالوں سے واضح ہو گیا کہ کسی شے کی ظاہری حالت پر نظر کرنا نہ چاہئے بلکہ باطن اور حقیقت کو دیکھنا چاہئے ممکن ہے کوئی چیز ظاہر میں ادنیٰ ہو مگر باطنی حالت میں اعلیٰ ہو یا ظاہر میں دو چیزیں برابر ہوں اور باطن میں تفاوت ہو، آگے اسی پر تفریع فرماتے ہیں۔

چند صورت آخر اے صورت پرست	جان بے معنیت از صورت نرست
گر بصورت آدمی انساں بدے	احمد و بوجہل ہم یکساں بدے
احمد و بوجہل در بتخانہ رفت	زیں شدن تا آں شدن فرقیست زفت
ایں در آید سر نہند او را بتاں	او در آید سر نہد چوں امتاں

(ظاہر کے غیر معتبر باطن کے معتبر ہونے پر تفریع ہے) کہ جب تمکو ظاہر وصورت کا غیر معتبر ہونا معلوم ہو گیا تو کب تک ظاہر پرستی کرتے رہو گے اور اسی ظاہر پرستی کی بدولت (ابتک) تمہاری جان بے معنی (بے فہم) صورت سے نہیں نکلی (اور باطن شے تک نہ پہنچی حالانکہ محض صورت سے کچھ نہیں ہے تا) کیونکہ اگر آدمی صرف صورت ہی سے انسان (حقیقی موصوف بصفات انسانیت) ہوتا، تو احمد صلے اللہ علیہ وسلم اور ابوجہل بھی یکساں ہوتے (کیونکہ صورت بشریہ میں تو کچھ فرق نہیں حالانکہ دونوں میں باطناً زمین وآسمان کا فرق ہے) اور لیجئے احمدؐ اور ابوجہل بتخانے میں گئے (تو بتخانے کے اندر جانا صورۃً ظاہراً فعل مشترک ہے مگر) پھر بھی ایک جانے سے دوسرے جانے تک بڑا فرق ہے وہ یہ کہ احمد صلے اللہ علیہ وسلم جو تشریف لاتے ہیں تو آپکے روبرو بت سرنگوں ہو جاتے ہیں اور ابوجہل جو آتا ہے تو وہ خود امتیوں کی طرح بت کے سامنے سر رکھدیتا ہے (شاید مولانا کی نظر سے کوئی روایت گذری ہوگی اور اہل سیر نے اس قدر تو لکھا ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم کی شب ولادت شریفہ میں تمام دنیا کے بت سرنگوں ہو گئے تھے سو یہ اس سے بھی بڑھ کر ہے)

نقش بر دیوار مثل آدم ست	بنگر اندر صورت او چہ کم ست
جاں کم ست آں صورت بیتاب را	رو بجو آں گوہر نایاب را
شد سر شیران عالم جملہ پست	چوں سگ اصحاب را دادند دست
کے زیاں کردش ازاں نقش نفور	چونکہ جانش غرق شد در بحر نور

(یہ بھی تائید ہے مضمون بالا کی کہ) دیوار پر جو آدمی کا نقش بنا دیتے ہیں وہ بالکل آدمی کے مشابہ ہوتا ہے بتلاؤ اسکی ظاہری صورت میں کونسی بات کم ہوتی ہے بس ایک جان صرف کم ہے اسی لئے اسکو بیتاب یعنی بے قوت

کہنا چاہئے جاؤ اس گوہر نایاب (جان) کو تلاش کرو اور اس صورت بے جان کو چھوڑو) اور لیجئے جب کہ خالق (قضا و قدر) نے سگ اصحاب کہف کو غلبۂ معنوی یعنی کمال معیت مقبولان الٰہی عطا فرمایا تو تمام شیران عالم کا سر اسکے روبرو پست ہو گیا (یعنی درجے میں شیر اس سے کم ہو گئے پس اس شعر کا مصرعہ مقدم ترکیب میں مؤخر ہے اور مؤخر مقدم ہے تو اس کتے کو اس نقش نفور (صورت سگی) سے کیا ضرر رہی جب کہ اسکی جان بحر نور (معیت مقبولان الٰہی) میں غرق ہے۔

وصف صورت نیست اندر خامہا	عالم و عادل بود در نامہا		
عالم و عادل ہمہ معنی ست وبس	کش نیابی در مکان پیش وپس		
می زند بر تن ز سوئے لامکاں	می نگنجد در فلک خورشید جاں		

(یہ بھی تائید ہے مضمون سابق کی) یعنی خطوط میں جو عالم و عادل وغیرہ اوصاف حوالۂ قلم ہوتے ہیں اوصاف صورت کے نہیں ہوتے بلکہ یہ عالم و عادل سب معانی ہیں کہ انکو کسی مکان میں نہیں پا سکتے کیونکہ یہ اوصاف جسم کے نہیں ہیں جس کیلئے مکان کی ضرورت ہے پس اوصاف روح کے ہیں اور روح عالم مجردات سے ہے جیسا کہ پہلے گذرا اسلئے وہ لامکانی ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ (روح جو نور پاشی میں مثل خورشید کے ہے فلک میں نہیں سما سکتی (بخلاف ظاہری خورشید کے کہ فلک پر متمکن ہے) بلکہ لامکان سے جسم پر اثر پہنچا رہی ہے

ذکر دانش خرگوش وبیان فضیلت ومنافع دانش

ایں سخن پایاں ندارد ہوش دار	گوش سوئے قصۂ خرگوش دار		
گوش خر بفروش دیگر گوش خر	کایں سخن را در نیابد گوش خر		
رو تو روبہ بازیٔ خرگوش بیں	مکر و شیر اندازیٔ خرگوش بیں		

یعنی اس مضمون کی تو کہیں انتہا نہیں، اب تم ہوش درست کر کے قصۂ خرگوش کی طرف کان لگاؤ (دیگر) گوش ظاہری کہ مثل گوش خر کے ہے ترک کردو اور دوسری قسم کا کان (یعنی گوش معنوی) اختیار کرو کیونکہ اس مضمون کو یہ گوش ظاہری ادراک نہیں کر سکتا (یعنی قصہ سے جو نتائج و اسرار نکلتے ہیں اس کے لئے گوش معنوی کی ضرورت ہے) جاؤ خرگوش کی حیلہ بازی دیکھو اور اس کا فریب اور یہ کہ شیر کو کس طرح کنوئیں میں ڈال دیا دیکھو!

خاتم ملک سلیمان ست علم	جملہ عالم صورت و جانست علم		
آدمی را زیں ہنر بیچارہ گشت	خلق دریاہا و خلق کوہ و دشت		

	زو پلنگ و شیر ترساں ہمچو موش زو پری و دیو ساحلہا گرفت		زو شدہ پنہاں بدشت و کہ وحوش ہر یکے در جائے پنہاں جا گرفت

(چونکہ یہ تدبیر خرگوش کا شعبۂ علم کا تھا اس لیے قصہ کو چھوڑ کر پھر بیان فضیلت علم کی طرف عود فرمایا جس کا سابق میں بھی بضمن تفضیل معنی بر صورت ذکر آچکا ہے بس فرماتے ہیں کہ) علم خاتم ملک سلیمانؑ ہی ۱اسمیں دو توجیہیں ہوسکتی ہیں اول خاتم مبتدا علم خبر دوسرے اسکا عکس توجیہ اول کا حاصل یہ ہوگا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی جو انگشتری مشہور ہے کہ اس کی وجہ سے تمام جنؑ انسؑ طیور وغیرہ انکے مسخر تھے وہ انگشتری علم ہے اسکا مطلب نہیں کہ انگشتری واقع میں انکے پاس نہ تھی صرف علم تھا جس کو عوام انگشتری کہنے لگے بلکہ مطلب یہ کہ خاصیت تسخیر انگشتری میں موجود تھی مگر خود وہ انگشتری اسیواسطے انکو عطا ہوئی کہ انکو دولت علم عنایت کی گئی تھی سو چونکہ سبب کا سبب سبب ہوتا ہی لہذا سبب اصل تسخیر کا وہ علم ہی ٹھہرا اور توجیہ ثانی پر علم کو خاتم ملک سلیمانی مجازاً وتشبیہاً کہا یعنی علم ایسی فضیلت کی چیز ہے جیسے مہر سلیمانؑ تھی کہ اس سے سب مسخر ہو گئے تھے اسی طرح علم سے سب مغلوب ہو جاتے ہیں دوسرے مصرعٔ کا ترجمہ یہ ہے کہ) تمام عالم صورت ہے اور علم اس کی جان ہے ۱اسمیں بھی دو توجیہیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ عالم اور علم میں نسبت جسم اور جان کی ہو یعنی جس طرح جسم بلا جان بیکار ہے اسی طرح جس جزو عالم میں علم نہ ہو وہ جماد محض ہو دوسری توجیہ یہ کہ علم سے مراد علم الٰہی ہو چونکہ عالم موافق علم الٰہی کے ظاہر ہوا ہے اسلئے عالم مظہر علم الٰہی ہوا جس طرح جسم مظہر ہوتا ہے جان کا کہ آثار جسمانیہ سے روح کا وجود معلوم ہوتا ہے اسی طرح وجود عالم سے استدلال کیا جاتا ہے صفت علمیہ الٰہی پر کذا قال مرشدیؒ فی التوجیہ الثانی بتغیر العبارۃ) انسان سے اس ہنر (علمی) ہی کیوجہ سے تمام خلائق مجبور و عاجز ہو گئے تمام دریائی مخلوق بھی اور کوہ و دشت کی مخلوق بھی، اس انسان سے سب شیر و پلنگ موش کی طرح ترساں ہیں اور دشت و کوہ میں وحوش چھپتے پھرتے ہیں اور دیو و پری نے ساحل دریا کو مسکن بنا رکھا ہے غرض سب نے اسی طرح پوشیدہ مقامات میں جگہ تجویز کرلی ہے (غرض علم ایسی چیز ہے جسکے سبب انسان سب وحوش و طیور اور جنات کو گرفتار کر سکتا ہے اور آزار پہنچا سکتا ہے اس خوف سے سب چیزیں انسان سے بھاگتی ہیں۔ اس تقریر پر وحوش کی وحشت کو ایک گونہ عقلی ماننا پڑے گا جیسے جن کا توحش یقیناً عقلی ہے اور وحوش کی وحشت طبعی مانی جاوے جیسا ظاہراً معلوم ہوتا ہے تو توجیہ مقام کی یہ ہوگی کہ ان چیزوں کا توحش انسان سے بوجہ انسانیت کے ہے اور انسانیت بوجہ ناطقیت کے ہی جس میں علم بالکلیات کا اعتبار ماخوذ ہے۔ پس اس طور پر علم انسان کا موجب توحش وحوش ہونا صحیح ہو گیا۔

آدمی را دشمن پنہاں بسی ست
خلق خوب و زشت ہست از ما نہاں
بہر غسل ار در روے در جو بار
گرچہ پنہاں خار در آبست پست
خار خار حسہا و وسوسہ
باش تا حسہائے تو مبدل شود
تا سخنہائے کیاں رد کردہ

آدمی با حذر عاقل کسے ست
میزند بر دل بہر دم کوب شاں
بر تو آسیبے زند در آب خار
چوں کہ در تو می خلد دانی کہ ہست
از ہزراں کس بود نے یک کسہ
تا ببینی شاں و مشکل حل شود
تا کیاں را سرورِ خود کردہ

(اوپر انسان کے دشمنانِ ظاہر کا بیان تھا جو انسان سے خائف ہو کر خود بھاگتے ہیں، اب بعض دشمنانِ باطنی کا بیان کرتے ہیں جن سے انسان کو خوف و احتیاط کرنا چاہئے صرف اس مناسبت سے بیان کر دیا ہے کہ عداوت دونوں میں امر مشترک ہے گو اعدائے ظاہری کا بیان بتائید فضیلت علم ہوا تھا اور اعدائے باطنی کا بیان فضیلت مذکورہ سے متعلق نہیں، پس فرماتے ہیں کہ) آدمی کے بہت سے پوشیدہ دشمن بھی ہیں جو آدمی با حذر و احتیاط ہو عاقل آدمی وہی کہلاتا ہے (اور جس طرح باطن میں دشمن ہیں یعنی شیاطین اسی طرح باطن میں خیر خواہ بھی ہیں یعنی ملائکہ ہیں) اچھی بری خلقت ہم سے پوشیدہ موجود ہے (اور گو ان کا وجود ہم کو مشاہدہ سے محسوس نہیں ہوتا مگر) ان کا اثر قلب پر ہر وقت پہنچتا ہے (اس سے معلوم ہوا کہ کوئی چیز اندر اثر کرنیوالی ہے، رہی تعیین سو حدیث سے معلوم ہو گئی کہ ارشاد فرمایا ہے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کہ آدمی پر ایک اثر شیطان کا پہنچتا ہے
(حاشیہ: اور ایک اثر فرشتہ کا الحدیث برے خیالات شیطان کی طرف سے ہوتے ہیں اور اچھے)
خیالات فرشتہ کیطرف سے، یہی انکا اثر ہے، آگے مثال ہے اسکی کہ اثر سے مؤثر کا علم ہو جاتا ہے، گو مؤثر مرئی نہ ہو وہ مثال یہ ہے مثلاً غسل کرنے کیلئے تم ندی پر گئے اور پانی کے اندر (پاؤں میں) کانٹا لگ گیا، سو وہ کانٹا (پانی کے اندر تہ میں ہے اور نظر نہیں آتا ہے) مگر چونکہ تمہارے چبھ رہا ہے تم یقیناً جانتے ہو کہ بیشک ہے (پس شیطان گو نظر نہیں آتا مگر بہکانے سے معلوم ہوتا ہے کہ ضرور ہے پھر یہ نہ سمجھو کہ ایک شخص ہم ایک ہی مسلط ہے بلکہ) یہ خلجانات و تعلقات حواس ظاہری کے (جبکہ وہ معاصی میں صرف ہوں) اور وسوسۂ باطنی کے (کہ برے خیالات آویں)، یہ ہزاروں اشخاص (یعنی شیاطین) کی طرف سے ہیں نہ ایک شخص کی طرف سے (جیسا کہ احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وضو کے وساوس کیلئے ایک شیطان ہے جس کا نام خنزب ہے

لہ عن ابن مسعود رضہ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان الشیطان لمۃ بابن آدم وللملک لمۃ فاما لمۃ الشیطان فایعاذ بالشرک وتکذیب بالحق واما لمۃ الملک فایمان بالخیر وتصدیق بالحق فمن وجد ذلک فلیعلم انہ من اللہ فلیحمد اللہ ومن وجد الاخری فلیتعوذ باللہ من الشیطان الرجیم الخ رواہ الترمذی کذا فی المشکوٰۃ - ۱۲

اور نماز کے وساوس کا ایک شیطان ہے جسکا نام دلہان ہے اسیطرح ہر امر کیلئے ممکن ہے کہ جدا جدا ہو اور ان ملائکہ و شیاطین کا وجود استدلال بالاثر المؤثر سے تو تم کو معلوم ہو گیا اگر مشاہدہ مطلوب ہے تو) ذرا صبر کرو! (یعنی انتظار کرو یا مجاہدہ کرو) تاکہ تمہارے حواس (قوائے مدرکہ) بدلجاویں (یعنی موت سے یا عرفان سے) پھر ان کو (مشاہدہ عین سے مرنے کی حالت میں بعد قدرے انتظار کے یا مشاہدہ قلب سے عرفان کی صورت بعد مجاہدہ کے) دیکھ لوگے اور یہ مشکل (شک و شبہ کی جو استدلال میں پیش آتی ہے) حل ہو جاویگی اور اسوقت معلوم ہو جاویگا کہ کن لوگوں کی بات کو تم نے رد کیا تھا اور کن لوگوں کو اپنا سردار اور مطاع بنا رکھا تھا (یعنی ملائکہ کی مخالفت و شیاطین کی موافقت تھی یا بالعکس؟)

باز جستن نخچیراں از خرگوش سر اندیشۂ اُو را

بعد ازاں گفتند کاے خرگوش چست ۔۔۔ در میاں آر آنچہ در ادراک تست

اے کہ تو با شیر در پیچیدۂ ۔۔۔ باز گو رائے کہ چہ اندیشیدۂ

مشورت ادراک و ہشیاری دہد ۔۔۔ عقلہا مر عقل را یاری دہد

گفت پیغمبر بکن اے رائے زن ۔۔۔ مشورت کالمستشار مؤتمن

قولِ پیغمبر بجاں باید شنود ۔۔۔ باز گو تا چیست مقصودِ تو زود

یعنی نخچیروں نے کہا کہ اے چالاک خرگوش جو تدبیر تیرے ادراک (ذہن) میں آئی ہے اسکو ظاہر تو کر، تو جو باوجود ضعیف و حقیر ہونیکے (شیر (قوی) کے ساتھ پیچ لگا رہا ہے تو نے جو کچھ سوچا ہے اسکو بیان تو کر (کیونکہ مشورہ کرنا ادراک اور ہوشیاری بخشتا ہے اور ایک عقل کو بہت سی عقلیں مدد پہنچاتی ہیں پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ جو شخص رائے سوچے اس کو مشورہ کر لینا چاہئے چنانچہ حضورؐ کا یہ ارشاد ہے المستشار موتمن یعنی جس سے مشورہ لیا جاوے اسکو چاہیئے کہ امانت کیساتھ مشورہ دے (یعنی جسکو اپنے نزدیک مصلحت سمجھے اسکے خلاف مشورہ نہ دے جب آپؐ نے مشورہ کے حقوق و آداب ارشاد فرمائے اس سے معلوم ہوا کہ مشورہ ایک مہتم بالشان چیز ہے پس گویا آپؐ نے ترغیب فرمادی پس اس تقریر پر مضمون بکن اے رائے زن مشورت روایت بالمعنے ہوگا اور قرآن مجید میں صیغہ شَاوِرْہُمْ صاف مذکور ہے) پس پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد دل و جان سے سُننا چاہیے تو اب جلدی کہہ تیرا کیا قصد ہے؟

منع کردن خرگوش راز را از ایشاں

گفت ہر رازے نشاید باز گفت ۔۔۔ جفت طاق آید گہے گہہ طاق جفت

از صفا گر دم زنی با آئنہ | تیرہ گردد زود با ما آئنہ
در بیان ایں سہ کم جنباں لبت | از ذہاب و از ذہب و ز مذہبت
کایں سہ را بسیار خصم ست و عدو | در کمینت ایستد چوں داند او
ور بگوئی با یکے گو الوداع | کُلُّ سِرٍّ جَاوَزَ الاِثْنَیْن شَاعَ
گر دو سہ پرندہ را بندی بہم | بر زمیں مانند محبوس از الم

یعنی خرگوش نے جواب دیا کہ (مشورہ بیشک عمدہ چیز ہے لیکن) ہر راز کو ظاہر نہ کرنا چاہیئے کہ جوڑدار بات کبھی بے جوڑ ہو جاتی ہے اور بیجوڑ کبھی جوڑدار بنجاتی ہے (سو اظہار کرنیسے وہ بات قابو سے باہر ہو جاتی ہے اور ممکن ہے کہ تجویز کیا جاوے کچھ اور موقع ہو کچھ اسلئے اظہار مناسب نہیں، حاصل جواب یہ ہوا کہ مشورہ کا حکم کلی موجبہ عام نہیں، بلکہ ان امور میں ہے جسکا اظہار خالی از خطرہ ہو) اس اظہار راز کی ایسی مثال ہے کہ مثلاً تم آئینے پر پھونک مارو تو ضرور وہ آئینہ صفائی سے متغیر ہو کر ہمارے اعتبار سے مکدر و تیرہ ہو جاتا ہے (بس متکلم کا راز کو منہ سے نکالنا بمنزلہ منہ سے پھونک نکالنے کے ہے اور مخاطب کا ذہن و قلب جسمیں وہ راز پہنچایا جاتا ہے بمنزلہ آئینہ کے ہے پس جسطرح آئینہ پھونک مارنیسے تیرہ ہو جاتا ہے اسیطرح جبتک راز ظاہر نہیں کیا جاتا سامع کے قلب میں مثل صفاء آئینہ محض سادگی و سلامتی رہتی ہے اور جونہی اس راز پر مطلع کیا باعتبار غالب حالت طبائع کے اسکے قلب میں بجائے سادگی و سلامتی کے چالاکی و تدبیر ضررسانی جو منزلہ کدورت آئینہ کے ہے پیدا ہونا شروع ہوئی اسلئے اظہار راز مصلحت کے خلاف ہے، اول تو مطلقاً اور بالخصوص) ان تین امر کو تو گاہے زبان پر بھی لانا نہ چاہئے، اپنے جانیکا حال کہ کب جاؤنگا اپنے زر کا حال کہ کتنا ہے، اور جانے کی جگہ کہ کس منزل پر پہنچوں گا (کسی حکیم کا قول ہے استر ذہبک و ذہابک مذہبک) کیونکہ ان تین چیزوں کے بہت دشمن ہیں اگر کسی دشمن کو خبر ہو گئی تو وہ تاک میں لگا رہیگا اور اگر ایک آدمی سے ظاہر کر دیا تو اسکو خیرباد کہو کیونکہ جو راز دو سے چلا وہ پھیلا (اگر مراد دو شخص ہوں تب تو یہ قول اس اعتبار سے دلیل ہے کہ اکثر وہ راز دار بھی اپنے کسی مخصوص سے کہدیتا ہے تو تجاوز الاثنین اس اعتبار سے اظہار راز کو مطلقاً لازم ہے اور دو لب مراد ہوں تو ظاہر ہے کہ اظہار بدون انکے تجاوز کے ہو ہی نہیں سکتا بہرحال دونوں حالت میں اسکا شیوع بطریق مذکور ہو جاتا ہے اور راز کے سربستہ و منتشر ہو جانے کی) دوسری ایسی مثال ہے کہ دو چار پرندوں کو ایک دوسرے سے باندھ کر جکڑ دو تو زمین پر یوں بندھے بیٹھے کے مارے پڑے رہینگے (اور اگر کھولدو اڑ جاوینگے اسیطرح جبتک مضامین راز قلب میں محبوس ہیں انتشار سے امن ہے اور جب یہ حبس رفع کر دیا جاوے تو اطراف و اقطار میں منتشر ہو جاتے ہیں۔

مشورت دارید سرپوشیدہ خوب — در کنایت با غلط افگن مشوب
مشورت کردے پیمبر بستہ سر — گفت ایشانش جواب و بے خبر
در مثالے بستہ گفتے رائے را — تا نداند خصم از سر پائے را
او جواب خویش بگرفتے ازو — وز سوالش می نبردے غیر بو

(مشورت مفعول دارید ذوالحال، در کنایت متعلق بہ دارید با غلط افگن متعلق بہ مشوب آں حال ہست از مشوب گفت فعل ایشاں، فاعل، و شین مفعول اول و، جواب مفعول ثانی، و بے خبر حال از ایشاں) یعنی ہمنے جو اوپر کہا ہے کہ راز کو ظاہر نہ کرنا چاہئے اور حکم مشورہ عام نہیں ہے، اس سے یہ نہ سمجھئے کہ راز میں بالکل مشورہ نہ کیا جاوے (مشورہ کی عادت تو رکھنا ضروری ہے (مگر) راز پوشیدہ ہی خوب ہے۔ (حاصل یہ کہ راز میں صریح مشورہ نہ کیا جاوے، بلکہ وہ مشورہ کنایہ میں ہو جو ایسے کلام میں آمیختہ ہو کہ سامع کو غلط فہمی میں ڈال دے (اور حقیقت واقعہ تک نہ پہنچنے دے، یعنی مشورہ تو ہو مگر مبہم ہو کہ مشورہ پر عمل بھی ہو جاوے اور راز بھی مخفی رہے مثلاً کسی شخص کو یہ مشورہ لینا ہے کہ چار آدمی ایک ہزار روپیہ میں دہلی سے حج کر سکتے ہیں یا نہیں، اور اسکو اندیشہ ہے کہ اگر میں صاف اسی عنوان سے مشورہ لیتا ہوں تو لوگ سمجھ جاوینگے کہ یہی اپنے گھر والوں کو ملا کر چار آدمی ہیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ حج کو جانا چاہتے ہیں سو احتمال ہے کہ شاید بعض منّاع خیر حارج و مخل ہوں یا یہ معلوم ہو جاویگا کہ اس شخص کے پاس ایک ہزار روپیہ جمع ہے سو احتمال ہے کہ کوئی شاید در پے ہو کر چرا لے، اسلئے اس شخص کو مناسب ہے کہ بجائے دہلی کے دس پانچ اسٹیشن بڑھا کر یا گھٹا کر کسی مقام کو سوال میں ذکر کرے، اور بجائے چار آدمی کے آٹھ آدمی پورے اور دو بچے نصف ٹکٹ والے اور ایک بچہ بے ٹکٹ والا کل گیارہ آدمی سوال میں فرض کرے جو جواب تحقیق ہو اسمیں زائد کو منہا یا کم کو شامل کر کے حساب کر کے مقصود حاصل ہو جاوے گا اور کسی کو پتہ نہ لگے گا مگر یہ اس وقت ہے جب کوئی مشیر معتمد امین نہ ملے یا ایسے مجمع میں مشورہ کرنا ہو جسمیں اور لوگ بھی ناقابل اطمینان موجود ہوں ورنہ صاف عنوان سے مشورہ کرنا زیادہ شفا بخش ہے) پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم اسطرح مشورہ فرماتے تھے کہ حقیقت واقعہ سربستہ و معلق رہتی سامعین آپسے جواب عرض کر دیتے مگر خود بے خبر رہتے (کہ کس واقعہ میں یہ مشورہ لیا گیا ہے، اسکی صورت یوں ہوتی کہ) کسی مثال میں اس امر قابل رائے کو فرض کر کے فرما دیتے تاکہ مخالف حقیقت واقعہ کو تمیز نہ کر سکے اور اسی مثال سے (یعنی اس مثال کے جواب سے) آپ اپنا جواب اخذ فرما لیتے اور آپکے سوال کی حقیقت کا رائحہ بھی کسی غیر آدمی تک نہ پہنچتا (حدیث میں ہے اذا غزی غزوۃ[1] ورّی بغیرہا یعنی عزم غزوات میں توریہ و ایہام فرمایا کرتے تھے (مولانا کا قول اسی مضمون کی روایت بالمعنے ہے)

[1] عن کعب بن مالک قال لم یکن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یرید غزوۃ الا ورّی بغیرہا الخ رواہ البخاری کذا فی المشکوٰۃ ۱۲

این سخن پایان ندارد باز گرد	سوئے خرگوش و دلاور تا چہ کرد
حاصل آں خرگوش رائے خود نگفت	مکر اندیشید با خود طاق جفت
با وحوش از نیک و بد نکشا دراز	سر خود در جان خود میراند باز

یعنی اس مضمون (اخفائے راز) کی تو کہیں انتہا نہیں اب قصہ خرگوش کی طرف پھر عود کرنا چاہئے کہ اس نے کیا کیا۔ غرض اس خرگوش نے اپنی رائے کا اظہار نہیں کیا اپنے ذہن ہی میں مختلف حیلے سوچتا رہا، اور وحوش سے بھلی بری کوئی بات نہیں کھولی، اپنی پوشیدہ تدبیر اپنے دل ہی میں چلا رہا تھا۔

قصہ مکر خرگوش با شیر

ساعتے تاخیر کرد اندر شدن	بعد ازاں شد پیش شیر پنجہ زن
زاں سبب کاندر شدن او ماند دیر	خاک را می کند و می غرید شیر
گفت من گفتم کہ عہد آں خساں	خام باشد خام و سست و نارساں
دمدمہ ایشا نمرا از خر فگند	چند بفریبد مرا ایں دہر چند
سخت درماند امیر سست ریش	چوں نہ پس بیند نہ پیش از احمقیش

یعنی خرگوش نے جانے میں کسیقدر دیر لگادی پھر شیر کے روبرو گیا، اس خرگوش کے توقف کے سبب شیر کا یہ حال تھا کہ تمام زمین کھودے ڈالتا تھا اور غرا رہا تھا اور کہہ رہا تھا کہ میں تو پہلے ہی کہتا تھا کہ ان نالائقوں کا عہد خام اور لچر اور ناتمام ہوگا انکے مکر و فریب نے مجھ کو دھوکہ میں ڈالدیا (از خرافگندن در محاورہ فریب دادن ۱۲ دلی محمد) یا یوں کہیے کہ گدھے سے بھی میرا رتبہ پست کردیا (محمد رضا) نہ معلوم اہل زمانہ مجکو کبتک ایسے دھوکے دیا کرینگے۔ واقعی احمق حاکم بھی سخت درماندہ ہوتا ہے۔ جب اپنی حماقت سے پس و پیش کو نہ دیکھے (جس طرح مجھ کو قصہ پیش آیا کہ ان نخچیروں کے قول پر اعتماد کرلیا اور انجام کو نہ سوچا)

راہ ہموار است و زیرش دامہا	قحط معنے در میانِ نامہا
لفظہا و نامہا چوں دامہاست	لفظ شیریں ریگ آب عمر ماست
عمر چوں آب ست وقت او را چو جو	خلق باطن ریگ جوئے عمر تو

(یہانسے انتقال ہر قصہ سے طرف مضمون ارشاد کے یعنی جسطرح معاملات ظاہری میں انجام بینی نہ کرنے سے غلطی میں گرفتار ہوجاتا ہے اسیطرح معاملات باطنی و سلوک میں انجام بینی نہ کرنے سے ضلالت و وبال میں مبتلا ہوجاتا ہے کہ شیخان مزوّر و مکّار کے چرب و شیریں اقوال و نمائشی احوال کو دیکھ کر ان سے بیعت ہوجاتا ہے اور حقیقت امر کی

تحقیق نہیں کرتا کہ اس ظاہر کا باطن کیا ہے اس مضمون کو ضمن تمثیل میں بیان فرماتے ہیں کہ (بسا اوقات اوپر سے ہموار رستہ معلوم ہوتا ہے اور اسکے نیچے جال بچھا ہے (ایسے مقام پر عاقل کو اختیار در کار ہے پس شیخان مزور کی ظاہری حالت مثل راہ ہموار کے ہے اور انکا خبث و فریب باطنی مثل دام پنہانی کے ہے) اور اکثر اسمار و الفاظ کے اندر معانی کا قحط ہوتا ہے (کہ نام والقاب تو شاہ صاحب میانصاحب ذاکر شاغل عابد زاہد نگران اوصاف کا جو کہ معانی ان الفاظ کے ہیں وہاں پتہ بھی نہیں یا الفاظ سے مراد عبارت و مضامین معرفت کے ہوں کہ شیخان مزور ہر دو شئی کے مضامین تو نہایت فصاحت و بلاغت سے بیان کرتے نگران حالات سے محض خالی ہیں) یہ الفاظ و اسمار (بہر دو معنی مذکور) مثل دام کے ہیں (کہ طالب سادہ لوح اسمیں پھنس جاتا ہے (اوپر خبث باطنی کو تشبیہ دام سے دی ہے بوجہ مہلک و مستور ہونیکے اور یہاں الفاظ و عبارات ظاہر کو دام کہدیا صرف باعتبار مہلک ہونیکے گو کہ الفاظ مذکورہ مستور نہیں ہیں پس الفاظ شیریں کی ایک مثال تو دام کی ہوئی آگے دوسری مثال فرماتے ہیں کہ الفاظ شیریں ہمارے آب عمر کیلئے مثل ریگ کے ہیں (جسطرح آب کو ریگ فنا کر دیتا ہے اسیطرح عمر طالب کو شیخان مزور کی یہ ظاہری باتیں یا حالتیں بلا شہرت برباد کرتی ہیں کہ یہاں کچھ حاصل نہیں ہوتا بلکہ اور گمراہی بڑھتی ہے دوسری جگہ جانیکی توفیق نہیں ہوتی اور جسطرح اس مقام پر شیخان مزور کے الفاظ کو ریگ عمر کہا ہے آگے خود شیخان مزور کو ریگ سے تشبیہ دینگے کیونکہ اصل میں برباد کن عمر طالب یہی ہیں اور الفاظ تو محض واسطہ اور ذریعہ ہیں پس تشبیہ اول سے تشبیہ ثانی خود مفہوم ہوتی ہے اور لازم آتی ہے اور قبل اس تشبیہ ثانی کے ایک شعر میں جسکو بعض نے ملحق کہا ہے اس ریگ یعنی شیخان مزور کی طرف میلان کا اصلی سبب بھی بتلایا ہے کہ وہ اخلاق ذمیمہ ہیں چونکہ شیخان مزور کے یہاں انکا ازالہ نہیں کرایا جاتا بس نفس اپنی راحت کیلئے ادھر مائل کر دیتا ہے اور چونکہ بیان سبب ایک مستقل مضمون ہے اسی لیے اس شعر کا نہ ہونا مضر بھی نہیں جب کہ اسکو الحاقی کہا جاوے پس فرماتے ہیں کہ) عمر تو مشابہ آب کے ہے اور زمانہ (یعنی ظرف زمان کہ عمر اس میں ایک حصہ ہے) بمنزلہ نہر کے ہے (کہ آب اسمیں کا ایک حصہ ہوتا ہے) اور اخلاق ذمیمہ (جو تمھارے اندر ہیں) تمھاری ریگ عمر (یعنے شیخان مزور کے طالب اور جوئندہ ہیں) (جیساکہ ہمنے ابھی تقریر کی ہے اور وہ شعر جس میں سبب کا بیان ہے یہی تھا اور شعر تشبیہی آگے آوے گا غیر مرد حق الخ)

آں یکے ریگے کہ جوشد آب ازو	سخت کمیابست رو آں را بجو
ہست آں ریگ اے پسر مرد خدا	کہ بحق پیوست واز خود شد جدا
آب عذب دیں ہمی جوشد ازو	طالباں را زو حیات ست ونمو

غیر مردِ حق چو ریگِ خشک داں	کآبِ عمرت را خورد او ہر زماں

(جب شیخان مزور کو ریگ سے تشبیہ دیکر اس سے احتیاط رکھنے کا بیان کرنا منظور ہوا تو تکمیل مضمون کیلئے مقابلہ میں شیوخ کاملین کا بیان بھی لے آئے تاکہ طالبانِ حق انکو تلاش اور انکا اتباع کریں اور چونکہ ظاہری حالت دونوں شیخوں کی یکساں ہوتی ہے اور باطنی حالت میں تفاوت ہوتا ہے اسلئے کاملین کو بھی مثل مزورین کے ریگ سے تشبیہ دیگئی کہ ظاہر میں سب ریگ ایک صورت کے ہوتے ہیں مگر باعتبار اثر کے مختلف ہیں کہ بعض ریگ تو ایسا ہے جس سے پانی اُبلتا ہے جس سے شیخان کامل کو تشبیہ دی ہے اور بعض ایسا ہے جو پانی کو خشک کر دیتا ہے جس سے شیخان مزورین کو تشبیہ دی ہے پس فرماتے ہیں کہ ایک ریگ تو وہ ہوتا ہے جس سے پانی اُبلتا ہے شیخ کامل عارف اسکے مشابہ ہے کہ علوم و حقائق اس سے جوش زن ہوتے ہیں) ایسا ریگ بہت کمیاب ہے۔ اسکو تلاش کر داس ریگ مذکور سے مراد مرد خدا ہے جو حق سے واصل اور اپنی حظوظ سے منقطع ہو گیا ہو (علم) دین کا آب شیریں اس سے جوش مارتا ہے جس سے طالبان حق کو حیات اور نمو ہوتا ہے۔ اور جو مرد حق نہ ہو (بلکہ شیخ مزور ہو) اس کو مثل ریگ خشک کے سمجھو کہ تیرے آب عمر کو ہر وقت چوس رہا ہے (یعنی تیری عمر و علم و عمل کو ضائع کر رہا ہے)۔

طالب حکمت شو از مرد حکیم	تا از و گردی تو بینا و علیم
منبع حکمت شود حکمت طلب	فارغ آید او ز تحصیل و سبب
لوح حافظ لوح محفوظی شود	عقلِ او از روح محظوظی شود
چوں معلم بود عقلش ز ابتدا	بعد ازاں شد عقل شاگردی ورا
عقل چوں جبریل گوید احمدا	گر یکے گامے نہم سوزد مرا
تو مرا بگذار زیں پس پیش راں	حد من ایں بود اے سلطانِ جاں

(یعنی جب معلوم ہو گیا کہ آدمی دو قسم کے ہیں ایک کامل ایک مکار جاہل پس) تم حکمت (معرفت) کی طلب مرد حکیم (کامل) سے کرو تاکہ بینا و دانا بنجاؤ کیونکہ جو طالب حکمت ہوتا ہے وہ منبع حکمت بنجاتا ہے اور (بعد منبع حکمت بنجانیکے) وہ تحصیل (مروج) اور اسباب (ظاہری تحصیل علم) سے فارغ ہو جاتا ہے (یعنی علوم وہبی لدنی اسکے قلب پر فائض ہونے لگتے ہیں) اور وہ شخص کہ (طلب کے وقت لوح حافظ تھا علوم و اسرار کو اپنے لوح قلب پر شیخ سے سن کر محفوظ رکھتا تھا بعد انکشاف علوم کشفیہ لدنیہ کے) لوح محفوظ کے مثل ہو جاتا ہے (کہ منجانب اللہ اسمیں علوم حقیقیہ کا انتقاش ہونے لگتا ہے) اور اسکی عقل روح سے (یعنی الہام سے کما قال تعالےٰ او حینا الیک روحا من امرنا) محظوظ ہونے لگتی ہے (وحی یا الہام کو روح کہنا اسلیئے ہے کہ وہ سبب حیات معنویہ ہے

جیسے روح سبب حیات جسمانیہ ہے) ابتدائی حالت میں (یعنی حصول معرفت کے قبل) تو عقل اس کی استاد تھی اور بعد ازاں (جب اس نے فیوض حاصل کر لئے تو) خود عقل اسکی شاگرد ہو گئی۔ کیونکہ اول راہ طلب میں اسکو عقل ہی لائی تھی اسلئے عقل استاد تھی پھر وہ وہ علوم حاصل ہونے لگے جو ادراک عقل و نظر سے خارج ہیں اسلئے عقل شاگرد و محتاج بن گئی، پھر تو عقل اس سے وہ بات کہنے لگتی ہے جو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے جناب احمد مجتبےٰ صلے اللہ علیہ وسلم سے عرض کی تھی کہ اگر ایک قدم بھی آگے رکھتا ہوں تو (نور جلال) مجھکو جلائے دیتا ہے آپ مجکو یہاں ہی رہنے دیجئے اور خود آگے تشریف لیجائیے بس میری یہی حد تھی (پس جس طرح اس واقعہ میں حضرت جبرئیل علیہ السلام اول رہبر تھے پھر عاجز ہو گئے اسی طرح عقل اول رہبری کرتی ہے مگر آگے چل کر درماندہ ہو جاتی ہے ف اس روایت کی اچھی طرح مجکو تحقیق نہیں ہے۔

ہر کہ ماند از کاہلی بے شکر و صبر	او ہمی داند کہ گیرد پائے جبر
ہر کہ جبر آورد خود رنجور کرد	تا ہماں رنجوریش در گور کرد
گفت پیغمبر کہ رنجوری بہ لاغ	رنج آرد تا بمیرد چوں چراغ

(اوپر ترغیب تھی مرد حکیم یعنی شیخ کامل کے تلاش کرنیکی اور اخذ فیوض میں سعی کرنیکی اب مذمت فرماتے ہیں سعی اور طلب میں کاہلی کرنے کی پس ارشاد ہوتا ہو کہ) جو شخص کاہلی کے سبب ناشکرا اور بےصبر رہ گیا یعنے قوائے مدرکہ و فاعلہ کا کہ نعمت آلہی ہیں حق ادا نہ کیا کہ انکو طلب مقصود میں صرف کرتا اور یہ ناشکری ہو کہ مجاہدہ اور ریاضت سے جی چرایا کہ اس کی بدولت واصل ہو جاتا اور یہ بے صبری ہو غرض جس نے راہ طلب میں کاہلی کی) وہ اپنے دل میں (خوش ہو کر) یوں جانتا ہو گا کہ میں نے جبر (محمود) کا پایہ تھام لیا ہے (جس میں سراسر رضا و تسلیم و توکل ہے جیسا اوپر گذر چکا ہے حالانکہ طلب مقصود سے تقاعد کرنا یہ جبر مذموم ہے جس کا یہ حال ہو کہ) جس شخص نے ایسا جبر اختیار کیا اور اپنے کو مثل بیمار کے بنا لیا کہ مجھ کو قدرت علم و عمل کی نہیں آخر وہی بیماری (کاہلی) اس کو گور (جہل) میں پہنچا دے گی چنانچہ پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جھوٹ موٹ تمسخر سے بیمار بن جانا (سچ مچ کی) بیماری کو کھڑا کر دیتا ہے حتیٰ کہ چراغ کے (گل ہونیکی) طرح مرجاتا ہے (یہ اشارہ ہے اس حدیث کی طرف ان تمارضتم لدنیا تمرضوا جسکے معنی میں یہ مشہور ہے کہ منافقین اعمال اسلامیہ سے بچنے کیلئے بیماروں کی صورت بناکر آتے تھے اس پر آپؐ نے فرمایا کہ ایسا کرنے سے سچ مچ کی بیماری ہو جائے گی۔ گو مجکو اس حدیث کی تحقیق نہیں، مولانا نے بطریق علم اعتبار کے امراض باطنی کو مثل کاہلی و ترک سعی فی الحق کے امراض ظاہری پر قیاس کر کے ہلاکت کو دونوں میں مشترک قرار دیا۔ اس سے ثابت ہو گیا کہ ایسا جبر مذموم ہے)

جبر چہ بود بستن شکستہ را	یا بپیوستن رگ بگسستہ را
چوں دریں رہ پائے خود نشکستۂ	برکہ می خندی چہ پارا بستۂ
وانکہ پایش در رہِ کوشش شکست	در رسید او را براق و بر نشست
حامل دیں بود او محمول شد	قابلِ فرماں بُد او مقبول شد
تاکنوں فرماں پذیرفتی ز شاہ	بعد ازیں فرماں رساند بر سپاہ
تاکنوں اختر اثر کردے درو	بعد ازاں باشد امیر اختر او
گر ترا اشکال آید در نظر	پس تو شک داری در انشق القمر

(اوپر کے اشعار میں متمسک بالجبر پر رد تھا کہ اہلی جبر مذموم ہے اب فرماتے ہیں کہ اگر تمکو طریق جبر ہی کا اختیار کرنا پسند ہے تو جبر محمود کو اختیار کرو جسکی تفسیر اوپر ایک جگہ راقم نے لکھی ہے اور مولانا رح ایک خاص عنوان سے بتلاتے ہیں جسمیں ایک گونہ لغت سے استدلال بھی ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ) جبر کے معنی لغت میں یہ ہیں کہ شکستہ کو درست کرنا یا قطع کی ہوئی رگ کو جوڑنا (چنانچہ اہل لغت نے تصریح کی ہے) پس جبکہ حالت ہیں کہ تم نے راہ طلب میں ابھی تک اپنے قدم (سعی) کو شکستہ ہی نہیں کیا تو (اسوقت تک جبر کا نام لینا عقلاء کے نزدیک اپنے اوپر ہنسوانا ہے) کیا منہ لیکر کسی کو ہنستے ہو کیونکہ تم نے (اس حالت میں) شکستہ پانوں کو کیا باندھا (کہ جبر کے معنی صادق آویں کیونکہ بستن شکستہ کا مضمون صادق آنا موقوف ہے شکستن کے صادق آنے پر جب شکستن ہی نہیں ہوا تو بستن کیسے متحقق ہوگا پھر جبر کہاں ہوا جسکے ساتھ تمسک کرنا چاہتے ہو) البتہ جس شخص کا پاؤں طریق مجاہدہ میں شکستہ ہو چکا ہو (یعنی اپنی وسعت کے موافق کوشش کرکے ختم کر چکا ہو کہ اس سے آگے کوشش مقصود نہ ہو جسکو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے جاہدوا فی اللہ حق جہادہ اور کوشش ختم کرنے کیلئے عاجز ہو جانا لازم ہے جسکو شکستہ پائی سے تعبیر کیا گیا ہے اس مناسبت سے شکستہ پائی سے مجازاً حق مجاہدہ مراد لیا ہے غرض بتفسیر مذکور جسکا پاؤں شکستہ ہو چکا ہو اس کیلئے (براق) جذب الٰہی آویگا اور وہ اسپر سوار ہو جاویگا (اور منزل کے قریب تک پہنچ جاویگا) اور جذب کو براق باعتبار سرعت ایصال کے کہدیا یہ مضمون اشارہ اس مسئلہ کی طرف ہے کہ اکثر سلوک مقدم ہوتا ہے پھر جذب موصل الی اللہ ہو جاتا ہے جس کو شیخ شیرازی نے اس طرح فرمایا ہے ؎ بپائے طلب رہ بدانجا بری ٭ وزانجا جمال محبت بری۔ اور اس سلوک کو سیر قدمی کہتے ہیں اور آگے سیر نظری کہلاتی ہے پس سلوک گو علت تامہ وصول کی نہیں مگر اکثر حالات کے اعتبار سے شرط ہے اور جاننا چاہیے کہ شکستہ پائی بمعنے حق مجاہدہ وسلوک ہر چند کہ جبر محمود کی (جس کا ایک مقام اوپر بیان آچکا ہے) تفسیر نہیں ہے۔

مگر چونکہ یہ مجاہدہ سبب ہے وصول کا اور وصول سے جبر محمود یعنی مشاہدہ اضمحلالِ قدرت حادث بمقابلہ قدرت قدیم حاصل ہو جاتا ہے اسلئے اس مقام کو سبب جبر قرار دیا مجازاً) ایسا شخص جو حق مجاہدہ کر کے واصل ہو جاوے ہ اول حامل وہ یوں تھا کہ بار اعمال اپنے اوپر اٹھاتا تھا جو حاصل ہے سلوک کا اب وہ محمول ہو جائے گا دکشش غیبی بالاضطرار اسکو مقصود اصلی تک پہنچا دیگی جو حاصل ہے جذب کا ، اول حق تعالیٰ کے فرمان کو قبول کرتا تھا اب درگاہ حق تعالیٰ میں مقبول ہو جاویگا) (جیسے فرض کرو) کوئی شخص کسی بادشاہ کی فرمانبرداری کرتا ہو اور اسکے بعد چند روز میں ترقی مراتب ہو کر) خود سپاہ پر حکمرانی کرنے لگے (یہی حال اس طالب کا ہوتا ہے کہ اول اللہ تعالیٰ کی یا شیخ کامل کی اطاعت کرتا ہے حتیٰ کہ پھر خود کامل ہو کر شیخ بنجاتا ہے اور مسندِ ارشاد پر متمکن ہو کر طالبین میں تصرف تربیت و تکمیل کا کرنے لگتا ہے) اور ابھی تک (یعنی قبل کمال تک) تو کواکب اسکے اندر اثر کیا کرتے تھے (بعض آثار تو کواکب کے ظاہر ہیں جیسے گرمی و سردی وغیرہ اور بعض آثار کے ثبوت پر بجز دعوئے اہل تنجیم کے کوئی دلیل نہیں اگر پہلے آثار مراد ہوں تب تو کچھ اشکال نہیں اگر دوسرے آثار مراد ہوں تو یہ مضمون محض قول مشہور پر مبنی ہوگا بہرحال جس اعتبار سے کہا جاوے ابتک کواکب اسکے اندر مؤثر تھے) پھر خود یہ شخص کواکب پر حکومت کرنے لگتا ہے (حکومت کے یا تو یہ معنیٰ ہیں کہ انکے اندر تصرف کرنے لگتا ہے تب تو یہ ایک قسم کی کرامت ہے جسکا حصول لازمۂ ولایت نہیں مگر گاہے حاصل ہو جاتا ہے اور مولاناؒ کے کلام میں دوام و استمرار کا کوئی لفظ نہیں تاکہ اشکال لازم آوے بلکہ بوجہ قضیہ غیر محصورہ ہونیکے یہ حکم جزئی ہوگا جسطرح شعر اول میں مرشد ہونیکا حکم کیا تھا اور وہ بھی کامل ہونے کیلئے لازم نہیں بلکہ محض یہ امور وہبی ہیں جسکو چاہتے ہیں مربی قلوب و مرشد بنا دیتے ہیں جسکو چاہتے ہیں صاحب خوارق و متصرف فی الاکوان بنا دیتے ہیں اور جسکو چاہتے ہیں بالکل مخفی رکھتے ہیں اور یا حکومت کے معنیٰ ہیں کہ یہ شخص چونکہ فانی فی اللہ ہو گیا ہے اور ایسے شخص کی خواہش بالکل تابع ارادۂ خداوندی ہو جاتی ہے اور کواکب کا محکوم ارادۂ خداوندی ہونا ظاہر ہے پس کواکب میں جو تغیر و تبدل بارادۂ الٰہی ہوگا چونکہ وہ تغیر و تبدل اس شخص کی خواہش کے موافق ہوگا جیسا ابھی مذکور ہوا. پس مشابہ اسی کے ہو گیا جیسے خود اسکی خواہش سے ہوا ہو بایں معنیٰ مجازاً اسکو امیر اختر کہدیا اور احقر کے نزدیک اختر سے مراد قلب لیا جاوے جیسا اوپر ایک جگہ گذرا ہے - ؎

اختر انداز ورائے اختراں + تو مطلب بہت بے تکلف ہوگا کہ ابتک وہ اپنے قلب کا مغلوب تھا کہ اسکے میلان کے موافق عمل کیا کرتا تھا ، اب اپنے قلب پر حاکم و غالب ہو جاتا ہے کہ اس کے میلان کو تابع حکم کر لیتا ہے اور اگر (حاکم اختر ہونیکے باب میں) تمھاری نظر میں اشکال معلوم ہو تو (سمجھا جاویگا کہ) تمکو معجزۂ شق القمر میں بھی

شک ہے (کیونکہ اسمیں بھی قمر کے اندر تصرف واقع ہوا ہے پس اس معجزے کا واقع ہونا دلیل ہے اس تغیر خارق کے ممکن ہونے کی اگر ایسا امر ممکن اب بھی کسی مقبول کی کرامت ظاہر کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ واقع کردیں تو کیا محال ہے اوپر کے اشعار میں حاکم اختر ہونے کی توجہات میں سے دونوں بہت ظاہر تھیں، انکے لئے تو یہ دلیل لانیکی حاجت نہیں صرف تصرف خارق کی توجیہ میں استبعاد تھا اسلئے معجزۂ شق القمر سے استدلال کیا اور ظاہر ہے کہ جب امر مستبعد واقع ہو سکتا ہے تو دوسرے معانی غیر مستبعد کا واقع ہوجانا تو بدرجۂ اولیٰ ممکن ہوگا اس سے یہ اشکال رفع ہوگیا کہ یہ دلیل صرف ایک توجیہ کے ساتھ خاص ہے دوسری توجیہوں سے اس میں تعارض نہیں) ف مولانا کے استدلال میں اشارہ ہے کہ جو امر معجزۂ نبی کا ہو سکتا ہے گو وہ کیسا ہی بعید اور دشوار کیوں نہ ہو وہ بطور کرامت ولی سے بھی واقع ہو سکتا ہے بشرطیکہ کوئی دلیل مستقل اس کے امتناع پر نہ ہو جیسے اتیان بمثل القرآن کہ اس کا امتناع ثابت ہو چکا ہے اور یہی مذہب ہے محققین اہل سنت والجماعت کا۔

تازہ کن ایمان نے از گفت زباں	اے ہوا را تازہ کردہ در نہاں
تا ہوا تازہ ست ایماں تازہ نیست	کیں ہوا جز قفل آں دروازہ نیست
کردۂ تاویل لفظ بکر را	خویش را تاویل کن نے ذکر را
فکر تو تاویل کردہ ذکر را	ذکر را مان و بگرداں فکر را
بر ہوا تاویل قرآں می کنی	پست و کژ شد از تو معنی سنی

(چونکہ اوپر معجزہ شق القمر سے استدلال کیا گیا ہے احتمال تھا کہ کوئی ملحد اسمیں ایسی تاویل بعید کرکے جسمیں شق القمر معنے حقیقی پر نہ رہے کہدے اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال اسلئے ابطال تاویل کیلئے فرماتے ہیں کہ ایمان کو (صدق دل سے) تازہ کرو صرف زبان سے کہنا کافی نہیں تم نے تو باطن میں ہوائے نفسانی کو تازہ کر رکھا ہے اور وہی ان تاویلات کا منشا بنتے ہیں کیونکہ اہل بدعت کی تاویلات اسی بنا پر ہیں کہ اول تسویل نفسانی سے ایک اعتقاد فاسد جمالیا اسکے بعد مخالف نصوص میں تحریک شروع کردی سو) جبتک ہوائے نفسانی تازہ ہے ایمان تازہ نہیں ہو سکتا (جیسا حدیث میں ہے لایؤمن[1] احدکم حتی یکون ہواہ تبعا لما جئت بہ) کیونکہ یہ ہوائے نفسانی اس دروازۂ (علوم وحقائق) کا قفل ہے (جس سے حقائق منکشف نہیں ہو سکتے اسی وجہ سے) تم محفوظ الالفاظ میں تاویلیں کرنے لگے ہو (محفوظ الالفاظ سے مراد قرآن وحدیث کے صحیح الفاظ ہیں اور ان کو بوجہ محفوظ ہونے کے بکر کہا کیونکہ بکر بمعنے ناکتخدا بھی محفوظ ہوتی ہے) سو تمکو چاہئے کہ

---

[1] عن عبداللہ بن عمر قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لایؤمن احدکم حتی یکون ہواہ تبعا لما جئت بہ رواہ فی شرح السنۃ کذا فی المشکوٰۃ ۱۲

اپنی تاویل کرو (یعنی اپنے اندر تغیر پیدا کرو جس سے تمہارا جہل رفع ہو کر حقیقت امر واضح ہو) الفاظ قرآن کی تاویل مت کرو (یعنی انکو انکے اصل معنی سے مت بدلو قرآن کا نام ذکر ہونا خود قرآن میں مذکور ہے اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ) تمہاری قوت فکریہ نے لفظ قرآنی کی تاویل کر رکھی ہے تمکو چاہئے کہ قرآن کو تو اسکی اصلی حقیقت پر رہنے دو اور اپنی قوت فکریہ کو بدلو (کہ اسکا فساد مبدل بصحت ہو) تم محض ہوائے نفسانی پر قرآن کی تاویل کرتے ہو جسکے تمہاری (تاویل کی بدولت روشن معنی قرآن کے) جو باعتبار قواعد عربیہ و شرعیہ کے بہت صاف اور واضح تھے کج اور متغیر ہو گئے (اور ایسی ہی) تاویل کی نسبت حدیث میں آیا ہے من فسر القرآن برایہ فقد کفر، ورنہ جو برعایت قواعد عربیہ و شرعیہ کے کوئی معنی بطور احتمال کے کہے جاویں اسکی مشروعیت پر تمام امت متفق ہے اور حدیث لا ینقضی عجائبہ سے اسکی اجازت مفہوم ہوتی ہے تنبیہ مراد مولانا کی تاویل باطل کا رد کرنا ہے جو شیوہ اہل بدعت کا ہے اور جو تاویل بضرورت رفع تعارض یا دفع استحالہ نقلی و عقلی برعایت قواعد شرعیہ و عربیہ دخلو از غرض نفسانی و شہادت نور بصیرت کی جاوے جسکو اہل حق نے خلفاً عن سلف اختیار کیا ہے خواہ درجہ وجوب میں ہو یا درجہ جواز میں اسکا رد مقصود نہیں پس بعض حواشی میں جو تاویل آیات صفات کو جسکو متاخرین نے اختیار کیا ہے اس رد میں داخل کر دیا ہے بڑی غلطی ہے۔

زیافت تاویل رکیک مگس

ماندا حوالت بداں طرفہ مگس	کو ہمے پنداشت خود را ہست کس
از خودی سرمست گشتہ بے شراب	ذرۂ خود را بدیدہ آفتاب
وصف بازاں را شنیدہ در بیاں	گفت من عنقائے وقتم بے گماں
گفت من دریا و کشتی خواندہ ام	مدتے در فکر آں می ماندہ ام
آں مگس بر برگ کاہ و بول خر	ہم چو کشتیباں ہمی افراست فر
اینک ایں دریا و ایں کشتی و من	مرد کشتیبان و اہل رای و فن

لہ عن ابن عباس عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم قال اتقوا الحدیث عنی الا ما علمتم فمن کذب علی متعمدا فلیتبوا مقعدہ من النار ومن قال فی القرآن برایہ فلیتبوا مقعدہ من النار رواہ الترمذی ۱۲ سے عن الحارث الاعور قال مررت فی المسجد فاذا الناس یخوضون فی الاحادیث فدخلت علی علی رضی اللہ عنہ فاخبرتہ فقال او قد فعلوا قلت نعم قال اما انی سمعت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یقول انہا ستکون فتنۃ قلت ما المخرج منہا یا رسول اللہ قال کتاب اللہ فیہ نبا ما قبلکم وخبر ما بعدکم وحکم ما بینکم ہو الفصل لیس بالہزل من ترکہ من جبار قصمہ اللہ ومن ابتغی الہدیٰ فی غیرہ اضلہ اللہ وہو حبل اللہ المتین وہو الذکر الحکیم وہو الصراط المستقیم ہو الذی لا تزیغ بہ الاہواء ولا تلتبس بہ الالسنۃ ولا یشبع منہ العلماء ولا یخلق عن کثرۃ الرد ولا ینقضی عجائبہ الخ رواہ الترمذی کذا فی المشکوٰۃ ۱۲

بر سر دریا ہمی راند او عمد	می نمودش آں قدر بیروں ز حد
بود بے حد آں چنیں نسبت بدو	آں نظر کو بیند آں را راست کو
عالمش چنداں بود کش بینش ست	چشم چندیں بحر ہم چندینش ست
صاحب تاویل باطل چوں مگس	وہم او بول خر و تصویر خس
گر مگس تاویل بگذارد برائے	آں مگس را بخت گرداند ہمائے
آں مگس نبود کش ایں غیرت بود	روح او نے در خور صورت بود
ہم چو آں خرگوش کو بر شیر زد	روح او کے بود اندر خورد قد

(عمد ستون مراد چوبیلہ کہ بداں کشتی رانند۔ چمیں بول و غائط مراد اینجا بول تصویر تصور ہاں اشعار میں تاویل باطل کی تمثیل کیلئے ایک فرضی حکایت مذکور ہے جسکا حاصل یہ ہو کہ تمہارا حال (تاویل باطل میں) اس عجیب مگس کے مشابہ ہے جو اپنے کو سمجھتی تھی کہ میں بھی کوئی چیز ہوں وہ آپ بے شراب پئے ہوئے سرمست ہو رہی تھی اور اپنے ذرہ کو آفتاب سمجھتی تھی (یعنے اپنے چھوٹے مرتبے کو کہ مثل ذرہ کے تھا عالی مثل آفتاب سمجھتی تھی) کہیں بازوں کا (جو کہ شکاری جانور ہے) حال سُنا تھا کہنے لگی کہ عنقائے وقت میں ہی ہوں (جو باز سے بھی بڑا ہوتا ہے غرض ایک مگس ایسی تھی اتفاقاً) وہ مگس کہیں ایک برگ کاہ پر جا بیٹھی جو بول خر میں تیر رہا تھا بس لگی ملاح کی طرح فخر کرنے کہنے لگی کہ میں نے دریا اور کشتی کا نام کتابوں میں پڑھا تھا ایک مدت سے اس فکر میں تھی (کہ دریا و کشتی کیسی ہوتی ہو گی)، اب معلوم ہوا کہ دریا اسکو کہتے ہیں (یعنی بول خر کو اور یہ برگ کاہ کشتی ہے اور میں ملاح ہوں کہ اہل الرائے اور اہل فن ہوں بس اس (تاویلی) دریا پر بیٹھے بلی لگا رہی تھی اور اتنی ہی مقدار اسکو حد سے باہر معلوم ہوتی تھی اور واقعی وہ پیشاب اسکی نسبت بیحد ہی تھا ایسی نظر (ہر جگہ) کہاں ملتی ہے جو اس کو صحیح (حالت پر) دیکھ لیا کرے اس مگس کا عالم بھی اتنا ہی ہو گا جتنی اسکی نگاہ ہے جب نگاہ اتنی ہے تو اس کا دریا بھی اتنا ہی ہو گا (یعنی چونکہ اس کی نگاہ تنگ تھی اس لئے اتنا بول اسکو دریائے ناپیدا کنار اور ایک جہان بے حد و شمار نظر آتا تھا) بس اہل تاویل باطل کی حالت بھی اس مگس کی سی ہے (کہ اپنے کو عالم و محقق سمجھتا ہے) اور اسکا وہم (اور تصور لغو (جسکا منشا دلیل شرعی نہیں ہے) مثل بول خر کے ہے (کہ اس میں مگس کی سیر حسی ہو رہی تھی اسیطرح مبتدع و ملحد کو اسکے وہم و خیال میں جس کا محکی عنہ واقع میں نہیں ہے سیر ذہنی اور حرکت فکری ہوتی ہے اور جس طرح اس نے دریا و کشتی کا مصداق غلط سمجھا اسی طرح مبتدع مفہومات شرعیہ کا مصداق غلط سمجھتا ہے، البتہ اگر مگس (ناقص العلم) اپنی رائے سے تاویل کرنا چھوڑ دے (اور کامل کا اتباع اختیار کرے جو اس کو حدود شرعیہ کے اندر رکھے اور الرائے کی

قید سے صاف معلوم ہوا کہ تاویل بدلیل شرعی جائز ہے جیسا ہم نے اوپر تنبیہ میں بیان کیا ہی، تو اس مگس (ناقص العلم) کو خوش نصیبی ہما (کامل العلم) بنا دے گی (یعنی ناقص اہل باطل بدولت اتباع اہل حق کے کامل و اہل حق ہو جاتا ہے) پھر وہ مگس (دراقع میں) مگس ہی نہ ہوگی جسکو اسقدر غیرت ہو د شرعیات میں رائے سے تصرف کرنیکو مذموم سمجھ کر ترک کر دے یعنی پھر ایسے شخص کو ناقص سمجھنا چاہئے گو ظاہراً علوم درسیہ کی کمی سے ناقص نظر آوے جیسے بہت سے کاملین گذرے ہیں کہ درس و تدریس میں مشغول نہیں ہوئے منقولات کو صحبت علماء سے حاصل کر لیا اور اسرار ان کے قلب پر ملہم ہوئے) اسکی روح (یعنی باطن) اسکی صورت (یعنی ظاہر) کے موافق نہیں ہوگی (کہ ظاہر میں ناقص ہو اور واقع میں کامل ہو گئے اس نقصان صوری و کمال معنوی کی ایسی مثال دیتے ہیں جسمیں عود قصہ کی طرف بھی ہے فرماتے ہیں کہ) جیسے وہ خرگوش تھا جس نے شیر پر صدمہ پہنچایا اس کی روح اس کے قد و قامت کے موافق کب تھی (ظاہر میں تو بہت ہی حقیر و ضعیف تھا مگر تدبیر و رائے سے کبیر و قوی نکلا بس معلوم ہوا کہ ممکن ہے کہ کوئی ظاہر میں ناقص ہو مگر باطن میں کامل ہو)

رنجیدن شیر از دیر آمدن خرگوش

شیر می گفت از سر تیزی و خشم　　کز رہ گوشم عدو بربست چشم

مکرہائے جبریانم بستہ کرد　　تیغ چوبینشان تنم را خستہ کرد

زین سپس من نشنوم آن دمدمہ　　بانگ دیوانست و غولان آن ہمہ

بر دران ای دل تو ایشان را مایست　　پوستشان بر کن کہ غیر پوست نیست

یعنی شیر تیزی اور غضب سے کہہ رہا تھا (جبکہ خرگوش کو دیر لگی) کہ ان دشمنوں (نخچیروں) نے کان کی راہ سے میری آنکھ بند کر دی (یعنی جھوٹی سچی باتیں سنا کر حقیقت امر کو مجھ سے مخفی کر دیا) ان جبریوں کے مکر نے مجھ کو (شکار کرنے سے) مقید کر دیا اور انکی تیغ چوبیں (مضامین دروغ راست نما) نے میرے بدن کو خستہ (ضرر رسیدہ) کر دیا میں اسکے بعد سے کبھی ان کا فریب نہ سنوں گا کیونکہ انکی سب باتیں محض شیاطین و غول کی آوازیں ہیں (کہ مسافروں کو پکار پکار کر راہ سے بھٹکا دیتے ہیں) پس اے دل تو ان سب کو پھاڑ ڈال ہرگز توقف مت کر انکا پوست اتار ڈال کیونکہ انمیں بجز پوست کے (مغز یعنی اخلاق حمیدہ مثل وفائے عہد و راستی وغیرہ) کچھ نہیں ہے۔

پوست چہ بود گفتہائے رنگ رنگ　　چوں زرہ بر آب کش نبود درنگ

این سخن چوں پوست معنی مغز دان　　این سخن چوں نقش معنی ہم چو جاں

پوست باشد مغز بد را عیب پوش	مغز نیکو را ز غیرت غیب پوش
چون ز باد ستت قلم و دفتر ز آب	ہرچہ بنویسی فنا گردد شتاب
نقش آبست ار وفا جوئی ازاں	باز گردی دستہائے خود گزاں

(دستہائے خود گزاں حال از ضمیر باز گردی بمعنی تاسف و حسرت کنایہ انتقال ہے اوپر پوست ظاہری کے کہ ناقابل اعتبار ہونیکا بیان تھا یہاں سے پوست معنوی کا ذکر فرماتے ہیں کہ جانتے ہو پوست کیا چیز ہے یہ رنگارنگ کے اقوال (مثل پوست کے ہیں (جنکی ایسی مثال ہے جیسے پانی پر ہوا سے لہریں (مشبکی زرہ) بنجاتی ہیں کہ انکو کچھ بقا نہیں ہوتا) اسی طرح ظاہر کلام کو مثل پوست کے سمجھو اور اسکے معنی و حقیقت کو مثل مغز کے خیال کرو و نیز اس ظاہری کلام کو مثل نقش و جسم کے سمجھو اور معنی کو مثل روح کے تصور کرو جسطرح پوست و نقش غیر مقصود ہوتا ہے اور مغز و روح مقصود اسی طرح کلام ظاہری غیر مقصود ہوتا ہے اور حقیقت مقصود وجہ تشبیہ ظاہر ہے کہ) پوست کی خاصیت یہ ہوتی ہے کہ (اُس کے اندر اگر بُرا مغز ہے تو اس) مغز بد کا وہ عیب پوش ہے (کہ اوپر سے مغز کی خرابی نظر نہیں آتی) اور (اگر اس کے اندر اچھا مغز ہے تو اس) اچھے مغز کے اعتبار سے غیرت کے سبب (کہ بے قدروں کے سامنے اس کے اظہار کرنے سے غیرت آتی ہے) غیب پوش ہے (کہ اس مغز کی خوبی جو مستور اور نظر ظاہری سے غائب ہے اسکے لئے پوست ساتر ہے) اسی طرح کلام کی خاصیت ہے کہ اکثر مدعیوں کا کلام رنگین اور پر تکلف ہوتا ہے اس کلام کی وجہ سے ان مدعیوں کی حقیقت اور اصلی حالت عوام پر کھلنے نہیں پاتی اور ان کا عیب چھپا رہتا ہے اور اہل حق کا کلام اکثر سادہ و بے تکلف و مختصر بقدر ضرورت ہوتا ہے اس کے پردہ میں ان حضرات کا اصلی کمال عوام پر ظاہر نہیں ہوتا اس سے کلام ظاہری کو پوست سے تشبیہ دینے کی تائید ہو گئی بس یہ کلام ظاہری باعتبار اثر اور خاصیت کے تو مشابہ پوست کے ہے اور اس میں سے خاص یعنی کلام رنگین دُہر تزویر صفت بے بقائی میں مشابہ زرہ بر آب کے ہے جیسا اوپر کے شعر میں ہے اور اب اسیکی طرف رجوع کرتے ہیں کہ) جب ہوا کا قلم ہو اور پانی کا دفتر ہو تو جو کچھ لکھوگے وہ فوراً فنا ہو جاوے گا۔ کیونکہ وہ نقش بر آب ہے اس سے اگر وفاداری (یعنی صحبت مدیدہ و بقاء) کی طلب کرنے لگو تو انجام میں حسرت زدہ ہونا پڑے گا (کیونکہ اس کو بقا نہ ہوگا۔ اسی طرح اہل تزویر سے امید وفا نہ چاہئے بالخصوص شیخان مزور کے دھوکے میں نہ آنا چاہئے۔

باد در مردم ہوائے آرزوست	چوں ہوا بگذاشتی پیغام ہوست
خوش بود پیغامہائے کردگار	کو ز سر تا پائے باشد پایدار

خطبۂ شاہاں بگردد واں کیا	جز کیا و خطبہائے انبیاء
زانکہ بوش بادشاہاں از ہواست	بارنامہ انبیا از کبریاست
از درمہا نام شاہاں برکنند	نام احمد تا قیامت میزنند
نام احمد نام جملہ انبیاست	چونکہ صد آمد نود ہم پیش ماست
ایں سخن پایاں نہ دارد اے پسر	قصۂ خرگوش گو و شیر نر

(کیا سرداری معطوف بر خطبہ بوش با دال مفتوح وثانی زدہ کرد فر خود نمائی، بارنامہ حشمت یاصحف اوپر کہا تھا جوں زبادستت قلم الخواب اس باب کی تعیین مشبہ میں اور تفصیل مشابہت کی فرماتے ہیں کہ) لوگوں میں جو ہوائے نفسانی اور آرزوہائے باطل ہیں یہ (مشابہ) بادی کے ہیں (پس جو باتیں اس سے پیدا ہوتی ہیں یعنی جن باتوں میں غرض نفسانی شامل ہو اور اسمیں صدق واخلاص نہیں ہو وہ بالکل مثل اس نقش کے ہیں جو ہوا سے پانی پر پیدا ہوئے ہیں جو محض ناپائدار و ناقابل اعتبار ہیں) اگر اس ہوائے نفسانی کو چھوڑ دو (اور قلب کو اس سے خالی کر دو) تو بجائے اس کے قلب میں پیغام حق (واردات غیبتیہ حالیہ وعلمیہ) آنے لگیں (پھر جو باتیں اس سے پیدا ہوں وہ البتہ قابل اعتماد ہوں چنانچہ فرماتے ہیں کہ) حق تعالیٰ کے پیغام خوب ہوتے ہیں جو از سرتاپا پائدار (و باثبات) ہیں (چنانچہ) بادشاہوں کے خطبے اور سرداری سب بدل جاتے ہیں (مثلاً) ایک بادشاہ مرگیا اس کا نام خطبہ سے خارج کر دیا گیا اور حکومت کا ختم ہونا ظاہر ہے) بخلاف حضرات انبیاء علیہم السلام کی سرداری اور خطبوں کے (کہ انکی وفات سے ان کے احکام اور وجوب اطاعت کا خاتمہ نہیں ہوتا اور شریعت متاخرہ سے متقدمہ کا منسوخ ہو جانا یہ دوسری بات ہے کیونکہ ایسا نسخ تو خود ایک شریعت کے زمانۂ بقاء میں بھی ہوا کرتا ہے سو اس کو سلاطین کے زوال سلطنت کے مثل نہیں ٹھہرا سکتے چنانچہ ظاہر ہے) اور انبیاء اور سلاطین میں وجہ اس تفاوت کی یہ ہے کہ سلاطین کی کر و فر تو محض ہوا و ہوس (دنیوی) سے ہے اور حضرات انبیاء علیہم السلام کا تجمل وحشمت یا یوں کہئے کہ حکم شریعت حضرت کبریا سے ہے (اسلئے) بادشاہوں کے نام تو دراہم (و دنانیر) سے مٹا دیتے ہیں۔ (چنانچہ ایک بادشاہ کے مرنے سے سکے پر اس کا نام منقش ہونا موقوف ہو جاتا ہے) اور حضرات انبیاء علیہم السلام کی یہ شان ہے کہ (جناب احمد مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وسلم کا نام قیامت تک لیا کریں گے) اس سے ثابت ہوا کہ جو امر ہوا و ہوس سے ناشی ہو وہ ناپائدار ہے اور جو من جانب اللہ ہو وہ پائدار ہے اب فرماتے ہیں کہ ذکر تو مطلق انبیاء علیہم السلام کا تھا جو سب کو شامل ہے پھر مصرعہ نام احمد تا قیامت الخ میں

صرف احمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نام لیا گیا ہے اس سے کوئی شخص دوسرے انبیاء کی نفی نہ سمجھے کہ انکو بقا نہیں ہا جیسا ظاہراً انکے شرائع کے نسخ سے بھی شبہ پڑ سکتا ہے جسکا ایک جواب تو احقر عرض کر چکا ہے دوسرا جواب مولانا دیتے ہیں کہ حضورؐ کے نام لینے سے آپؐ کی تخصیص اور دوسروں کی نفی لازم نہیں آتی کیونکہ باسم احمدؐ سب انبیاءؑ کا نام ہے حکماً کیونکہ آپؐ جامع کمالات جمیع انبیاء علیہم السّلام کے ہیں جیسا اپنے محل میں ثابت و مقرر ہے پس آپؐ کا وجود حکماً تمام انبیاء کا وجود ہے اور آپؐ کی شریعت کا بقاء حکماً سب شرائع کا بقاء ہے اس اعتبار سے تعمیم حکم کی بحال خود ہی رہی اور سب انبیاء کے احکام کا بقاء ثابت ہو گیا اور اس جامعیت کی اور اس امر کی کہ آپؐ کا وجود و بقا سب کا وجود و بقاء ہے ایسی مثال ہے جیسے سَو کا عدد ہے کہ نوے کو شامل ہے پس) جب ہمارے پاس سو ہونگے تو نوے بھی ضرور ہوں گے (اور تطبیق مثال کی نہایت ظاہر ہے اب فرماتے ہیں کہ اس مضمون کی ذکر جو منجانب اللہ ہوتا ہے) کہیں انتہا نہیں۔ اب خرگوش و شیر کا قصہ کہنا چاہئے۔

ہم در بیان مکر خرگوش و تاخیر او در رفتن پیش شیر

در شدن خرگوش بس تاخیر کرد	مکر را با خویشتن تقریر کرد
در رہ آمد بعد تاخیرِ دراز	تا بگوشِ شیر گوید یک دو راز

یعنی خرگوش نے جانے میں خوب دیر لگائی اور اپنے دل ہی دل میں خوب مکر و تدبیر سوچا کیا غرض بعد تاخیر دراز اپ رستہ پر چلنا شروع کیا تاکہ شیر کے کان میں اپنی سوچی ہوئی باتوں میں سے جو مناسب وقت ہو ایک دو بات کہے۔

تا چہ عالمہاست در سودائے عقل	تا چہ باپہناست ایں دریائے عقل
بحر بے پایاں بود عقلِ بشر	بحر را غواص باید اے پسر
صورت ما اندریں بحر عذاب	میدود چوں کاسہا بر روئے آب
تا نشد پُر بر سرِ دریاست طشت	چونکہ پر شد طشت در وے غرق گشت
عقل پنہان ست و ظاہر عالمے	صورتِ ما موج یا از وے نمے
ہر چہ صورت می وسیلت سازدش	زاں وسیلت بحر دور اندازدش
تا نہ بیند دل دہندہ راز را	تا نہ بیند تیر دور انداز را

(تا بمعنے آگاہ باش اور چہ برائے تفخیم عقل در شعر اول بمعنے مطلق قوت ذہنیہ شامل مرجوان و انسان را

و در شعر ثانی قوت عقلیہ مخصوص بانسان، بحر عذاب دریائے شیریں، ہر چہ صورت، بحذف رابطہ مبتدا شین راجع بسوے ہر چہ مفعول سازد و فاعل سازد مقدر بعض فعل بفاعل و مفعول خبر مبتدا تقدیر آنکہ آنچہ صورت ست بعض انسان وسیلت می سازد او را و در مصرع دوم ضمیر شین راجع بہ فاعل سازد دل دہندہ را و ہم چنیں تیر دور انداز مراد بہ ہر دو روح چوں روح طالب و عاشق راز یعنی معنی ہست و ہم چنیں روح فکر و عرفان خود را دور دور می رساند لہذا وے را بایں دو اسم تعبیر کردہ شد مطلب یہ ہے کہ دیکھو تو خیال عقل میں کیسے کیسے عالم بھرے پڑے ہیں اور دیکھو تو یہ دریائے عقل کیسا با وسعت ہے (جب تو خرگوش نے اس حقیر جثہ پر شیر کی ہلاکت کی ہمت کی اور اپنی قوت فہم سے کیسی تدبیر نکالی اب فرماتے ہیں کہ یہ عقل مذکور تو صرف فراخ ہی ہے مگر عقل انسانی تو دریائے بے پایاں ہے (کیونکہ لطیفہ عقل مثل دیگر لطائف کے عالم امر سے ہے جو کہ حدود سے منزہ ہے جیسا اوپر تحقیق آچکی ہے) اس دریا کیلئے غواص کی حاجت ہے کہ خوض کر کے اس دریائے عقل میں جو ایک گوہر بے بہا معرفت کا ہے اسی کو نکال لاوے ورنہ پھر عقل انسانی و فہم حیوانی برابر ہیں جس طرح جس دریا سے گوہر نکالا جاوے وہ دریا اور جو دریا واقع میں بے گوہر ہے اس شخص کے حق میں یکساں ہیں۔ اب اس لطیفہ غیبیہ عقل اور اجسام کی نسبت کو بیان کرتے ہیں تاکہ اشتغال بالاجسام مانع حصول گوہر مذکور کا جو ثمرہ اس لطیفہ کا ہے نہ ہو جاوے پس فرماتے ہیں کہ) ہماری صورتیں (یعنی اجسام) اس دریائے شیریں (عقل) میں اس طرح دوڑتے پھرتے ہیں جیسے پانی کی سطح پر کوزے (وجہ تشبیہ دو ہیں ایک یہ کہ اگر کثرت سے کوزے ہوں تو کوزے نظر آوینگے پانی نظر نہ آویگا اسیطرح اجسام محسوس ہوتے ہیں اور روح محسوس نہیں دوسرے یہ کہ کوزوں کی حرکت پانی کی وجہ سے ہے اسیطرح اجسام کی حرکت روح کے تصرف سے ہے) تو جبتک کوزہ پانی سے پر نہوا اسوقت تک تو طشت مثلاً (اسیطرح کوزہ بھی) دریا کے اوپر رہتا ہے اور جب (پانی سے) پر ہو گیا تو اسکے اندر غرق ہو گیا (اسیطرح جبتک یہ اجسام نور عقل سے پر نہیں ہوتے ہیں تب تک احکام جسمانیہ کا غلبہ رہتا ہے اور احکام روحانیہ مخفی رہتے ہیں جسطرح طشت پانی کے اوپر غالب رہا اور پانی مستور اور جب نور عقل سے پر ہوتے ہیں اور پانی کا کافی حصہ نصیب ہو جاتا ہے پھر احکام جسمانیہ شہوت و غضب مغلوب اور احکام روحانیہ محبت و معرفت غالب ہو جاتے ہیں جیسے مثال مذکور میں بعد پانی بھر جانے کے پانی اوپر ہو گیا اور طشت اندر مخفی و غائب ہو گیا اس کے بعد وجہ تشبیہ کی تصریح فرماتے ہیں کہ) ہماری عقل (کہ لطیفہ غیبیہ ہے) پوشیدہ ہے (جس طرح پانی مثال مذکور میں مستور رہے) اور عالم (اجسام) ظاہر ہے (جس طرح کوزے ظاہر و شاہد ہیں خواہ یہ تشبیہ دو کہ ہماری صورت

(اجسام) اس (دریائے عقل) کی ایک موج ہے یا ایک نم ہے (وجہ تشبیہ یہ ہو) کہ دریا متبوع ہوتا ہے اور موج و نم تابع نیز کثرت امواج میں دریا کو امواج چھپا لیتی ہیں اسیطرح عقل متبوع و مستور ہے اور اجسام تابع و ساتر جب صورت یعنی اجسام کا تابع ہونا اور معنی یعنی عقل کا متبوع ہونا ثابت ہو گیا تو اب اخذ صورت و ترک معنی کا ضرر بتلاتے ہیں کہ) جو چیز کہ محض صورت سے بعض شخص اسکو وسیلہ بناتا ہو (یعنی چاہتا ہو کہ عالم ظاہری کی کسی چیز کو ذریعہ مقصود حقیقی کا بناؤں جسطرح کفار نے اصنام کو وسیلہ بنانا چاہا اور یہ کہا ما نعبدہم الا لیقربونا الی اللہ زلفٰے یا فلاسفہ نے اس علم قشر کو ذریعہ وصول الی واجب الوجود کا بنایا تھا کذا قال مرشدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ) اس وسیلہ بنانیکی وجہ سے دریا (معنے) اس شخص کو (اپنے سے) دور پھینکدیتا ہے (یعنی اشتغال بالصورت کی وجہ سے ادراک معنی اسکو نصیب نہیں ہوتا کہ اسکو وسیلہ مقصود حقیقی کا بناتا کیونکہ اصل وسیلہ وصول الی اللہ کا معرفت اور طلب ہے اور وہ فعل قوت عقلیہ کا ہے جو کہ عالم معانی سے ہے پس باین معنی قوت عقلیہ میں قابلیت وسیلہ الی المقصود بننے کی ہے بخلاف صورت کے کہ اسکے افعال جوارح اگر قابلیت توسل کی رکھتے ہیں تو وہ بھی موقوف حسن اعتقاد و اخلاص پر ہے جو فعل قلب کا ہے جو ماہیت میں عین عقل یا اسکا مقارب ہے علی اختلاف اقوال المکاشفین بہر حال اصل توسل کی قابلیت امر معنوی یعنی عقل و قلب میں ہوئی جسم یا اسکے افعال توسل میں اصل نہیں ہو سکتے اسی مرتبہ اصالت کے للتوسل میں جسم سے قابلیت توسل کی نفی فرمارہے) انجام اس توسل بالصورت کا یہ ہوتا ہے کہ متوسل روح کو نہیں دیکھ سکتا کہ اسکو وسیلہ قرب بنالیتا اور روح کو دل دہندہ راز اور تیر دور انداز کہنے کی وجہ اوپر عبارت فارسی میں بیان کر دی ہے اور اس لطیفہ کو یہاں جو روح کہدیا ہے اس سے کوئی شبہ نہ کرے کہ بیان تو لطیفہ عقل کا تھا کیونکہ یہ سب لطائف متحد یا متقارب ہیں اور انوار باہمی متعاکس اور افعال سب کے اکثر متلازم اسلئے جس عنوان سے تعبیر کیا جاوے مقصود نہیں بدلتا ہر حالت میں مطلب ایک ہی ہے۔

اسپ خود را یاوہ داند وز ستیز	میدواند اسپ خود در راہ تیز
اسپ خود را یاوہ داند آں جواد	واسپ خود او را کشاں کردہ چو باد
در فغان و جستجو آں خیرہ سر	ہر طرف پرسان و جویاں دربدر
کانکہ دزدید اسپ ما را کو و کیست	اینکہ زیر ران تست ایخواجہ چیست
آرے ایں اسپست لیک آں اسپ کو	با خود آ اے شہسوار اسپ جو
وصف را مستمع گوید بہ راز	تا شناسد مرد اسپ خویش باز

جاں ز پیدائی و نزدیکیست گم	چوں شکم پر آب و لب خشکی چو خم
در درونِ خود بیفزا درد را	تا ببینی سبز و سرخ و زرد را

(اوپر کے اشعار میں معنی یعنی روح و عقل کا متبوع و قابل توسل ہونا اور صورت یعنی جسم کا تابع و ناقابل توسل ہونا بیان فرمایا تھا اب کوئی پوچھتا ہے کہ وہ روح کہاں ہے تاکہ ہم اسکو وسیلۂ قرب الٰہی بناویں ان اشعار میں اسکا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ وہ روح تم سے بہت قریب ہے اور اسکو تم سے معیت حاصل ہے مگر اسکی واقفیت نہ ہونیسے بعید و محجوب ہے اس قرب واقعی اور بعد علمی کو ایک مثال کے ضمن میں بیان فرماتے ہیں کہ فرض کرو) ایک شخص (گھوڑے پر سوار اور) اپنے گھوڑے کو (غلطی سے) گم شدہ سمجھتا ہے اور جہل و عناد سے اپنے گھوڑے کو راہ میں خوب تیزی سے دوڑا رہا ہے اپنے گھوڑے کو وہ جوانمرد گم شدہ سمجھ رہا ہے اور حالانکہ خود گھوڑا اس کو لئے لئے ہوا کی طرح پھر رہا ہے اور یہ شخص پکارتا ہو اور ہر طرف پوچھتا اور ڈھونڈھتا ہے کہ کس نے ہمارا گھوڑا چرایا ہے وہ کہاں اور کون ہے؟ (کسی نے کہا کہ) میاں تمہاری ران تلے جو ہے وہ کیا ہے؟ (آپ جواب دیتے ہیں کہ) ہاں گھوڑا تو ہے لیکن وہ (میرا گھوڑا) کہاں ہے؟ (اسی شخص نے کہا کہ) ذرا ہوش میں آؤ اور وہی اس سوار کی غل پکار سُننے والا چھپے چھپے حالات اور پتے بتارہا ہے تاکہ یہ شخص اپنے گھوڑے کو پہچان لے (بس جس طرح یہ شخص باوجودیکہ گھوڑے پر سوار ہے اور واقع میں گھوڑا اسکے پاس ہے مگر بوجہ بیخبری بدحواسی کے چونکہ اس کا علم نہیں اسکو گم اور بعید سمجھتا ہے یہی حال روح کا ہے کہ مثل گھوڑے کے وہ انسان کو لئے لئے پھرتی ہے کیونکہ تمام آثار و حرکات جسمانی بدولت روح کے واقع ہیں اور اسیوجہ سے جسم کو راکب اور روح کو مرکب سے تشبیہ دی ہے اور وہ جو اس کا عکس مشہور ہے کہ روح راکب اور جسم مرکب ہے وہ باعتبار متبوع اور تابع ہونیکے ہے پس دونوں میں تعارض نہیں، مگر باوجود اسقدر معیت کے چونکہ انسان اسکا ادراک نہیں کرتا اسلئے اس سے بے خبر رہتا ہے اور متعجبانہ پوچھتا چنانچہ تصریح فرماتے ہیں کہ) اسی طرح روح بسبب (غایت) ظہور و قرب کے (حواس سے) گم اور غائب ہے (پس محض غائب یعنی غیر مدرک ہو نہیں مشابہ مثال مذکور کے ہے یہ ضرور نہیں کہ غیر مدرک ہونیکی علت بھی دونوں جگہ ایک ہی ہو، پس روح میں گو اس اخفا کی علت غایت قرب ظہور ہے جسکی تقریر قصۂ کنیزک کے از وار سایہ نشانے میدہد الخ میں گزر چکی ہو اور رعین قریب پھر آتی ہے اور مثال مذکور میں بھی علت ہونا ضرور نہیں) جیسے مٹکا ہوتا ہے کہ اندر سے شکم کی طرح پُرآب ہوتا ہے اور باہر سے خشک لب ہوتا ہے پس پانی باوجود موجود ہونیکے مستور ہے اسی طرح روح باوجود موجود ہونے کے مستور ہے۔ اب کوئی پوچھتا ہے

کہ پھر جب روح ایسی مخفی و مستور ہے اسکا ادراک کیونکر کیا جا سکتا ہے تاکہ اسکو وسیلہ قرب الٰہی و حصول معرفت بنایا جائے جواب میں اس ادراک کا طریقہ بتلاتے ہیں کہ اپنے اندر درد کو (یعنی طلب و جستجو کو) بڑھانا چاہئے اسوقت تم کو مختلف (مستور) چیزیں مدرک ہونگی (مراد ہن مختلف مستور چیزوں سے لطائف غیبیہ ہیں پس سرخ و سبز و زرد کہنا یہ مطلق اشیائے مختلفہ سے ہے خصوصیت ان الوان کی مقصود نہیں کیونکہ محاورات میں متقابل اشیاء کا لانا مطلق اختلاف کیلئے مستعمل ہے جیسے گرم و سرد و تلخ و شیریں وغیرہ اگرچہ حسن اتفاق سے ان لطائف کو ان الوان مذکورہ سے خاص مناسبتیں بھی ہیں چنانچہ مکاشفین فرماتے ہیں کہ لطیفہ روح کا رنگ سفید ہے، اور لطیفۂ قلب کا سرخ اور لطیفہ سر کا سبز اور نفس کا زرد و علےٰ ہذا القیاس۔ حاصل جواب کا یہ ہوا کہ طلب اور مجاہدہ کرو تو اللہ تعالیٰ امور روحانیہ کی بصیرت و انکشاف ذوقاً و وجداناً عطا فرمادیں گے پھر ان کے ذریعے سے طریق سلوک کو طے کر سکو گے۔

گے بہ بینی سرخ و سبز و بور را   تا بہ بینی پیش ازاں سہ نور را
لیک چوں در رنگ گم شد ہوش تو   شد ز نور آں رنگہا روپوش تو
چونکہ شب آں رنگہا مستور بود   پس بدیدی دید رنگ از نور بود
نیست دید رنگ بے نور بروں   ہم چنیں رنگ خیال اندروں
ایں بروں از آفتاب و از سہا ست   واں دروں از عکس انوار علاست
نور نور چشم خود نور دل ست   نور چشم از نور دلہا حاصل ست
باز نور نور دل نور خدا است   کو ز نور عقل و حس پاک و جدا است
شب نہ بد نورے و ندیدی رنگ را   پس بضد نور پیدا شد ترا
شب ندیدی رنگ کاں بے نور بود   رنگ چہ بود مہرۂ کور و کبود
دیدن نور ست آنگہ دید رنگ   ویں بضد نور دانی بے درنگ
رنج و غم را حق پئے آں آفرید   تا بدیں ضد خوش دلی آید پدید
پس نہانی ہا بضد پیدا شود   چونکہ حق را نیست ضد پنہاں شود
کہ نظر بر نور بود آنگہ برنگ   ضد بضد پیدا بود چوں روم و زنگ
پس بضد نور دانستی تو نور   ضد ضد را می نماید در صدور
نور حق را نیست ضدی در وجود   تا بضد او را تواں پیدا نمود
لاجرم ابصار ما لاتدرکہ   وھو یدرک بین تو از موسےٰ و کہ

دور گلابی، سُہا نام ستارۂ آں اشعار میں توضیح ہے مضمون بالا کی ے جاں ز پیدائی و نزدیکی ست گم۔ جیسا ہم اوپر وعدہ کر آئے ہیں حاصل توضیح یہ ہے کہ یہ ظاہر ہے کہ مختلف الوان کے دیکھنے کیلئے نور کا ہونا شرط ہے یہی وجہ ہے کہ شب کو تاریکی میں وہ الوان نظر نہیں آتے اور چونکہ نور کی حقیقت ہے کہ شئے ظاہر لنفسہ و مظہر لغیرہ ہے یعنی ایسی چیز کہ خود بھی ظاہر ہو اور دوسری چیز کے ظاہر ہونیکے لئے واسطہ ہو چنانچہ روشنی کی یہ شان کسی پر مخفی نہیں کہ خود بھی نظر آتی ہے اور اسکی وجہ سے دوسری چیزیں بھی نظر آتی ہیں اسلئے کہ اسکے ظہور میں کسی کو شبہ نہیں ہوتا اور اسمیں بھی شبہ نہیں ہے کہ اول وہ خود نظر آکر پھر دوسری چیزوں کے نظر آنے کا ذریعہ بنتی ہے پس ضرور ہے کہ جب ہم اجسام کے الوان کو دیکھتے ہیں اول ہمکو روشنی جو ان جسم والوں کو محیط ہے نظر آتی ہے اور ثانیاً اسکے واسطہ سے وہ الوان نظر آتے ہیں پس وہ روشنی بہ نسبت الوان کے صفت ظہوری میں قوی تر و زائد تر ہے مگر باوجود اسکے یقیناً الوان کو دیکھنے کے وقت ہمکو اس طرف التفات بھی نہیں ہوتا اور ہرگز اسکا امتیاز نہیں ہوتا کہ ہمنے اول نور کو دیکھا ہے پھر دوسری اشیاء کو دیکھا ہے بلکہ بادی النظر میں یہی سمجھتے ہیں اور یہی زبان سے کہتے ہیں کہ ہمنے فلاں جسم کو دیکھا تو دیکھو روشنی باوجود کمال ظہور اور کمال قرب کے کسطرح ہماری توجہ ذہنی سے مخفی و مستور ہو گئی۔ کمال ظہور روشنی کا تو ظاہر ہے کہ دوسری اشیاء اسکی بدولت ظاہر ہوتی ہیں۔ اور کمال قرب یہ ہے کہ روشنی جب دوسری چیزوں کے ظہور کا واسطہ ہے پس رائی اور لون مرئی کے درمیان میں تو نور کا واسطہ ہوا اور رائی اور نور میں کوئی اور واسطہ نہیں اور یہ ظاہر ہے کہ واسطہ کو بہ نسبت ذی واسطہ کے قوت مدرکہ کے ساتھ قرب ہوگا اس سے یہ قاعدہ ثابت ہو گیا کہ باوجود ظہور و قرب کے اختفاء و استتار بمعنے عدم التفات ممکن ہے پس توضیح مضمون موعود کی تمام ہو گئی یہاں تک تو روشنی ظاہری کا حال مذکور ہوا اب اسی قیاس پر نور عقلی کو سمجھنا چاہیئے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ بہت سے امور معقولہ بذریعہ عقل کے مدرک ہوتے ہیں جسطرح الوان بذریعہ روشنی ظاہری مدرک ہوتے تھے پس امور معقولہ... بمنزلۂ الوان ہوئے اور عقل بمنزلۂ روشنی ظاہری ہوئی اور اس سے عقل کا ظاہر لنفسہ و مظہر لغیرہ ہونا بھی ثابت ہوا۔ اور یہ مظہر لغیرہ ہونا وہ صفت ہے جسکو اہل معقول مبداء انکشاف ہونا کہتے ہیں اور یہی ماہیت تھی نور کی پس عقل کا نور ہونا ثابت ہوا اور نور کی اظہریت اوپر بیان ہو چکی ہے تو لامحالہ وجود عقل کا بہ نسبت معقولات کے اظہر ہونا اور بواسطہ ادراک معقولات ہونے کے کہ اقرب ہونا یقینی ہے بلکہ چونکہ عقل خود ہی مدرک ہے اس لئے بجائے اقرب کے عین اور نفس ذات کہا جاوے گا جس سے زیادہ کوئی قرب ہو ہی نہیں سکتا اور باوجود اس کے ادراک اشیاء کے وقت اس طرف التفات بھی نہیں ہوتا کہ مبدار انکشاف کیا چیز ہے پس بقیاس نور حسی کے بھی

اور بخصوصیت نور معنوی کے بھی وہ مضمون ثابت ہو گیا ہے ؎ جاں ز پیدائی و نزدیکیست گم الخ
اب اس تقریر کو مولانا کے کلام سے سمجھنا چاہئے جسمیں ضمناً اور مضامین بھی ہیں سو سننا چاہئے مولانا
فرماتے ہیں کہ) تم سرخ و سبز و گلابی رنگوں کو (مثلاً کب دیکھ سکتے ہو جبتک ان تینوں رنگ سے پہلے
نور (ظاہری) کو نہ دیکھ لو لیکن چونکہ (دیکھنے کیوقت) بالکل تمہاری توجہ رنگ ہی میں مستغرق ہوتی ہے
اسلئے وہ رنگ اس نور سے حجاب ہو گیا ہے کہ رنگ کیطرف توجہ ہوتی ہے اور نور کیطرف التفات نہیں ہوتا
مگر) چونکہ شب کے وقت (تاریکی میں) وہ سب رنگ مستور ہو جاتے ہیں اس سے تم سمجھ سکتے ہو کہ
رنگ کا رنگ دکھائی دینا بوجہ نور کے تھا (پس جسطرح) ظاہری رنگوں کا دکھلائی دینا بلا نور ظاہری کے
نہیں ہوتا، اسیطرح رنگ باطنی (کا حال ہے) جسکو خیال کہتے ہیں (اسکو رنگ مشاکلۃً کہدیا اور خیال
سے مراد مطلق مدرک باطنی ہے خواہ محسوس بحواس باطنی ہو یا مدرک بالعقل ہو، مجازاً خیال کا اطلاق
سب پر کر دیا اور اسکو نور باطنی یعنی عقل کی احتیاج ہے اور یہ ظاہری نور تو آفتاب اور سُہا کا ہے اور وہ
باطنی نور انوار عالیہ (انوار ذات وصفات حق کا عکس ہے (کیونکہ حادث مستفید قدیم سے ہوتا ہے
اور ہر چند کہ یہ نور ظاہری بھی ظل اسی نور قدیم کا ہے مگر چونکہ بواسطہ انوار باطنیہ لطائف رُوح وغیرہ
کے ہے جیسا کہ اہل کشف نے تصریح کی ہے کہ صدور میں عالم غیب عالم شہادت سے مقدم ہے اسلئے
عکس ہونے میں انوار باطنی کو بمقابلہ انوار ظاہری کے ترجیح ہوئی بایں وجہ تخصیص کر دی، اب
فرماتے ہیں کہ نور ہونے میں یہ نور باطنی نور ظاہری سے قوی تر ہے کیونکہ) نور چشم (جو کہ الوان کے
دیکھنے کیلئے مثل نور آفتاب کے شرط ہے اس نور چشم کا نور خود نور قلب ہے اور نور چشم نور دل سے حاصل ہوتا ہے
ہو چکا ہے کہ مدرک اصل میں مدرکات باطنیہ ہیں اور مدرکات ظاہری محض آلات و وسائط و حواس
ہیں پس نور چشم کا مبدأ انکشاف ہونا محتاج ہوا قوت مدرکہ عقلیہ کا پس اصل میں مبدأ انکشاف
قوت عقلیہ ہوئی اسلئے نور قلب کو نور چشم کہا گیا جب یہ نورانیت میں نور ظاہری سے بڑھکر ہے
اور اسکا ظہور نور ظاہری کے ظہور سے زیادہ ہے پس جب نور ظاہری باوجود نقصان ظہور کے
مختفی ہو جاتا ہے کہ احساس میں اسکی طرف التفات نہیں ہوتا تو نور باطنی جسمیں کمال ظہور ہے
اسکا منتفی ہو جانا تو کچھ بھی جائے عجب نہیں پس جس مضمون کا یہاں لکھنا مقصود ہے وہ تو یہاں تک ختم ہو گیا
اب آگے محض بمناسبت اختفائے نور بسبب کمال ظہور کے نور خداوندی کا ذکر کرنے لگے علاوہ مناسبت
مذکورہ کے اس مقام میں ایک خاص وجہ سے اسکی ضرورت بھی ہے وہ یہ کہ اوپر ترغیب دی تھی کہ معنی کو
وسیلہ مقصود حقیقی کا بنانا چاہئے پس ضروری ہوا کہ اس مقصود حقیقی کی تعیین بھی کر دی جاوے

تاکہ مضمون ہر پہلو سے کامل ہو جاوے پس فرماتے ہیں کہ) اسکے بعد نورِ دل کا نور خدا کا نور ہی کہ وہ
نورِ عقل اور نورِ حس دونوں سے منزہ و مبرا ہی (یعنی قدیم ہی) صفات حادث سے مبرا ہی کیونکہ نور حس مدرک
بالحس ہی اور نور عقل مدرک بالعقل ہی اور اس نور کا ادراک بالماہیتہ نہ حس سے ممکن ہی نہ عقل سے تحقیق مقام
یہ ہے کہ ہر حادث کیلئے ایک علت اور مبدأ کی ضرورت ہے ورنہ حادث کا مستغنی عن المحدث ہونا لازم آویگا اور
یہ محال ہی اور انکشاف مخلوق ایک امر حادث ہے کیونکہ حادث کی صفت حادث ہوا کرتی ہے پس ہر ایک
انکشاف حادث کیلئے ایک مبدأ کی ضرورت ہوئی تو انکشاف محسوسات کیلئے تو مبدأ انکشاف نور حسی ٹھہرا
اور چونکہ انکشاف نور بھی ایک انکشاف ہے ایک مبدأ اس کیلئے ضروری ہو گا سو وہ نور ادراک قوت
عاقلہ ہے اب چونکہ یہ بھی ایک انکشاف ہے اس کیلئے بھی ایک مبدأ ضروری ہے پس اگر وہ بھی حادث ہے
تو اسمیں گفتگو ہو گی پس دور لازم آویگا یا تسلسل اس لئے ضروری ہو گا کہ منتہی کسی قدیم کو کہا جائے
تو وہ ذات وصفات حق جل وعلی شانہ کے ہیں پس نور ظاہری نور چشم ہوا اور نور عقل نور نور چشم
اور نور الٰہی نور نور عقل اور نور نور نور چشم ہوا۔ اور جب اسکا نور اصلی و مبدأ الانوار ہونا ثابت ہوا اور
نور کیلئے ظہور لازم ہے پس جس درجے کا نور ہو گا اس درجے کا ظہور ہو گا پس نور الانوار ظہور میں سب سے
بڑھکر ہو گا، اور ظہور علت بھی اختفا کی تو مبدأ الانوار میں اس حیثیت سے اختفا بھی سب سے زیادہ ہو گا، یہ سبب
اختفا کا باعتبار کیفیت ظہور کے ہے اور ایک سبب اختفا کا باعتبار کمیت ظہور کے ہے وہ یہ ہے کہ اوپر
بیان ہو چکا کہ نور حسی جو سبب ہے ادراک الوان کا گاہے زائل بھی ہو جاتا ہے اس سے اسکا ادراک بقاعدہ
الاشیاء تعرف باضدادہا سہل ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر کوئی نور ایسا ہو کہ کسی مدت خاص تک
غائب نہو تو اس مدت تک اسکا ادراک بمعنے التفات زیادہ دشوار ہو گا، اور اگر وہ ایسا ہو کہ کبھی بھی
غائب ہوتا ہو تو اسکا ادراک سب سے زیادہ مشکل ہو جاویگا یہ معنی ہیں تفاوت ظہور باعتبار کمیت کے جسکا
حاصل زمانۂ ظہور کی کمیت کا تفاوت ہے پس نور حسی تو روز کا روز غائب ہو جاتا ہی اسلئے یہ ظہور ضعیف ہے
اسلئے اسمیں اختفا بھی کم ہے اور جلد ہی اسکا ادراک بھی ہو سکتا ہے اور نور عقلی میں ظہور زیادہ طویل ہے
اسلئے یہ اس سے قوی ہے اسلئے اسمیں اختفا اس سے زیادہ ہی اور جلدی اسکا ادراک نہیں ہوتا، اور نور الٰہی
کبھی غائب ہی نہیں ہوتا اسلئے یہ ظہور اقوی ہے اسلئے اسمیں اخفا سب سے زیادہ ہی اور اسکا ادراک بدون
فضل الٰہی کے نصیب نہیں ہوتا پس مولانا اشعار آئندہ میں اسی مضمون کو بیان فرماتے ہیں (دیکھو شب کو
چونکہ نور حسی) نہ تھا اور رنگ کو تاریکی میں) نہ دیکھ سکے اس لئے نور کا علم اس کے ضد سے ہو گیا
(یعنی معلوم ہو گیا کہ دن میں مبدأ انکشاف نور تھا، اس لئے شب کو رنگ نہ دیکھ سکے

کیونکہ اسوقت نور نہ تھا اور رنگ (خود اپنی ذات میں) کیا چیز ہے ایک نہرہ کو روکنا ہو (کہ اسمیں نورانیت نہیں جس سے وہ مدرک ہوسکے) پس اول نور کا دیکھنا واقع ہوتا ہے پھر رنگ کا دیکھنا ہوتا ہے اور یہ بات نور کی ضد سے بلا توقف جان لیتے ہو جیسا اوپر گذرا اور ایک ضد کا دوسری ضد سے ظاہر ہونا عام قاعدہ ہے اسکی مثالیں اور بھی ہیں مثلاً رنج و غم کو اللہ تعالےٰ نے اسلئے پیدا کیا ہے کہ اس ضد سے خوشدلی کی حقیقت ظاہر ہوجائے پس معلوم ہوگیا کہ پوشیدہ چیزیں (جنکی طرف التفات نہیں ہوتا گو وہ محسوسات سے کیوں نہیں) اپنے اضداد سے ظاہر ہوجاتی ہیں اور چونکہ حق جل علی شانہٗ کا کوئی ضد تو ہے نہیں (جسکے وجود سے نعوذ باللہ وجود حق زائل ہوجاوے) اسئے وہ پنہاں ہیں کیونکہ (ہمیشہ) نظر اول نور پر ہوتی ہے پھر رنگ پر ہوتی ہے (اس اعتبار سے ہر انکشاف میں اول ذات حق تعالیٰ کا انکشاف ہوتا ہے پھر دوسری شے کا مگر ایک ضد دوسری ضد سے ظاہر ہوتی ہے جیسے رومی اور زنگی (کہ باعتبار رنگ کے ایکدوسرے کی ضد ہے جب معلوم ہوا کہ ایک ضد کا ظہور دوسری ضد سے ہوتا ہے پس نور کی ضد سے تمکو نور کی حقیقت معلوم ہوسکتی ہے (اسی طرح کلیتہ نہ ہے کہ) ایک ضد دوسرے ضد کو قلوب میں واضح کردیتی ہے اور نور حق کی کوئی ضد موجود نہیں تاکہ اس کی ضد سے اسکو ظاہر کرسکیں پس لامحالہ لا تدرکہ الابصار ہویدا کہ لا ابصار کا حکم ہوا جسکا ترجمہ یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کو یہ نگاہیں ادراک نہیں کرسکتیں اور وہ نگاہوں کو ادراک کرتے ہیں اور لفظ یہ نگاہیں سے یہ اشکال دفع ہوگیا کہ آخرت میں تو یہ رویت ضرور ہوگی وجہ دفع ظاہر ہے کہ وہاں نگاہیں اس کیفیت پر نہ رہیں گی بلکہ انمیں خود تحمل پیدا ہوجاویگا حاصل جواب یہ ہوا کہ لا ابصار میں الف لام عہد کا ہے جنس کا نہیں اور اوپر گذر چکا ہے کہ فضل خداوندی کے بعد انکشاف ممتنع نہیں اب فرماتے ہیں کہ اگر اس حکم کا شاہد چاہو تو حضرت موسیٰ علیہ السلام اور جبل طور کے قصے سے دیکھ لو کہ وہ اس قصہ میں ادراک بالبصر نہوا اور بصر کیا جبل کو بھی اسکی تاب نہ ہوئی اس سے لا تدرکہ الابصار کی تائید ہوتی ہے اور یاد رہے کہ یہ ایک خاص تجلی تھی جسکا ادراک باوجود التفات و قصد کے بھی نہ ہوسکا اور جس اختفاء کا ان اشعار میں بیان ہے وہ بمعنی عدم الالتفات ہے چنانچہ اسکی علت میں ضد کا نہ ہونا کہا گیا ہو تو ضد کے واقع نہ ہونے سے یہی ادراک بمعنی التفات البتہ معدوم ہوتا ہے اور بمعنی عدم تحمل قوت مدرکہ صرف ضد کے نہ ہونیکو لازم نہیں مقصود مقام میں آیت سے استشہاد کرنا محض تنظیر ہے گو عدم الادراک اور اسکی علت دونوں جگہ مختلف و متغائر ہو الحمد للہ کہ توقع سے زیادہ یہ مقام حل ہوگیا۔

	صورت از معنی چو شیر از بیشہ داں ایں سخن و آواز از اندیشہ خاست		یا چو آواز و سخن ز اندیشہ داں تو نہ دانی بحر اندیشہ کجاست	

لیک چوں موج سخن دیدی لطیف	بحر آں دانی کہ باشد ہم شریف
چوں ز دانش موج اندیشہ بتاخت	از سخن و آواز او صورت بساخت
از سخن صورت بزاد و باز مُرد	موج خود را باز اندر بحر بُرد
صورت از بے صورتی آمد بروں	باز شد کانا الیہ راجعون

(ان اشعار میں بھی دوسری تمثیل کے ضمن میں بیان ہی عالم معانی کے اصل اور قوی ہونیکا اور عالم صور کے فرع اور ضعیف ہونیکا خلاصہ یہ ہے کہ صورت کو معنے کے اعتبار سے ایسا سمجھو جیسا شیر ظاہر ہوتا ہے بیشہ سے یا ایسا سمجھو جیسے صورت اور کلام خارجی پیدا ہوتا ہے صورت ذہنیہ سے دکیونکہ جب کوئی شخص با ختیار تکلم کرتا ہے چونکہ افعال اختیاریہ میں انکے تصور کا سابق ہونا لازم اور دلیل عقلی سے ثابت ہے اسلئے ضرور ہے کہ اول اس کلام کا کہ ایک صورت خاص ہی ذہن میں تصور کرلیتا ہے اسی کو صورتِ ذہنیہ کہتے ہیں پس ان مثالوں میں بیشہ اس معنی کر اصل ہی اسمیں سے شیر نکلا اور نیز بہ نسبت شیر کے بیشہ کو بقار بھی زیادہ ہی کہ ہزاروں شیر آگے پیچھے مرتے چلے جاتے ہیں اور بیشہ اپنی حالت پر باقی رہتا ہے اور اس اعتبار خاص سے شیر فرع ہی اور طول بقار و قصر بقار کے تفاوت کو من وجہ قوت و ضعف کا تفاوت بھی کہہ سکتے ہیں اور صورت و کلام کا فرع ہونا اور صورت ذہنیہ کا اصل ہونا تو محتاج بیان نہیں اور وہی طول بقار و قصر بقار کا تفاوت یہاں بھی ہے کیونکہ صورت ذہنیہ کو باعتبار کلام کے زیادہ بقار ہے پس صورت مثل شیر اور کلام کے فرع اور ضعیف یعنی سریع الزوال ہی اور معنی مثل بیشہ اور صورت ذہنیہ کے اصل اور قوی یعنی دیرپا ہی، آگے تقریر فرماتے ہیں صورت محسوسہ سے معنی غیر محسوس کے وجود پر استدلال کرینگی کہ) دیکھو یہ کلام اور صورت ظاہری اسی اندیشہ سے (یعنی صورت ذہنیہ سے) پیدا ہوئی ہی جیسا اوپر گذر چکا ہے) مگر تمکو یہ معلوم نہیں کہ اس صورت ذہنیہ کا دریا (اور منشا جہاں سے یہ صورت ذہنیہ پیدا ہوتی ہے) کہاں ہے دکیونکہ مراد اس دریا سے عقل ہی کہ صورت ذہنیہ اسکا ایک فعل ہی اور فعل کے لئے فاعل کا منشار ہونا ظاہر ہی اور اسکا معلوم نہ ہونا کہ کہاں ہے اسوجہ سے ہے کہ یہ لطیفہ عقلیہ عالم امر سے ہے جو محدود بالمکان نہیں جب اسکے لئے مکان ہی نہیں تو تعیین مکان کیسے ہو گی غرض کلام کا منشا صورت ذہنیہ ہے اور صورت ذہنیہ کا منشاء قوت عاقلہ ہے تو قوت عاقلہ بواسطہ صورت ذہنیہ کے کلام کا بھی منشا ہوئی تو گویہ منشار یعنی قوت عاقلہ محسوس نہیں ہے مگر چونکہ اثر یعنی کلام محسوس ہے اس لئے اس اثر سے اس مؤثر کے وجود پر استدلال کیا جاتا ہے چنانچہ آئندہ شعر میں اس استدلال کی تقریر فرماتے ہیں کہ) لیکن جب موج کلام کو لطیف پاتے ہو تو اسکے دریا کو بھی سمجھتے ہو کہ باشرف ہو گا (یعنی عمدہ

کلام سن کر سمجھتے ہو کہ اس شخص کا خیال کہ صورت ذہنیہ اور منشاء اس کلام کا ہے اچھا ہوگا اور اس کا اچھا ہونا دلیل ہے اسکی قوت عاقلہ کے شرف اور کمال پر اور جب اس کے شرف کا علم ہوگا تو اسکے وجود کا بھی علم لازمی ہوگا اس حیثیت سے کلام سے استدلال کیا جاوے گا وجود قوت عاقلہ پر وہ استدلال موعود یہی ہے آگے اسی کی تتمیم ہے کہ) جب عقل سے صورت ذہنیہ کی موج پیدا ہوتی ہے (جیسا ابھی بیان ہو چکا ہے کہ عقل منشاء ہے صورت ذہنیہ کا) تو وہ صورت ذہنیہ صوت و کلام کی صورت بنا لیتی ہے (یعنی وہ صورت ذہنیہ عین اس کلام ظاہری کا ہوتی ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ذہنی سے خارجی کی طرف مستحیل ہو جاتی ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ وہ صورت ذہنیہ اور یہ صورت خارجیہ کلامیہ دونوں باعتبار ماہیت کے باہم متحد اور عین ہوتے ہیں صرف اسی قدر فرق ہوتا ہے کہ وہی ایک حقیقت ایک ظرف میں عوارض ذہنیہ کے ساتھ مکتنف اور مقترن ہو جاتی ہے اور دوسرے ظرف میں عوارض خارجیہ کے ساتھ مکتنف اور مقترن ہو جاتی ہے غرض تغایر باعتبار تشخص کے ہو نہ باعتبار حقیقت کے اور تشخص کے بدلنے سے حقیقت کا بدلنا ظاہر ہے کہ لازم نہیں، ان سب امور کی علوم عقلیہ میں تصریح ہے پس موافق اس تقریر کے) کلام کی ایک صورت پیدا ہوئی اور (بداہتہً) وہ پھر زائل ہو گئی (کیونکہ کلام اس ہیئت خاصہ صوتیہ کے ساتھ فوراً ہی خارج سے معدوم ہو جاتا ہے لیکن اس کی صورت ذہن میں یقیناً منطبع ہو جاتی ہے کیونکہ ذہن میں تصور آسکتا ہے کہ اس طور سے یہ کلام خارج میں پایا گیا تھا غرض ذہن اس کلام کی حقیقت کو عوارض مادیہ سے مجرد کر کے اپنے اندر لے لیتا ہے اور یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ یہ کلام خارجی اور اس کی صورت ذہنی دونوں باعتبار حقیقت کے متحد ہیں پس اس بنا پر وہ کلام خارجی بعینہ صورت ذہنیہ ہوا اور صورت ذہنیہ کیوجہ سے حاضر عند العقل ہو گیا اور یہی عقل تھی جو بواسطہ صورت ذہنیہ کے منشاء اس صوت خارجیہ کی تھی اب یہی صورت خارجیہ خارج سے معدوم ہو کر بواسطۂ صورت ذہنیہ کے پھر عقل میں آگئی اور یہ آنا مرتبۂ ادراک میں تو تمام اعضاء کے نزدیک متفق علیہ ہے اور مرتبۂ حفظ میں کہ عقل اس کا خزانہ بنجاوے فلاسفہ کے نزدیک محض اس وجہ سے قابل انکار ہے کہ ادراک اور حفظ دو فعل ایک فاعل سے صادر نہیں ہو سکتے مگر یہ بنا محض اصول فاسدہ پر مبنی ہے اسلئے اگر عقل کو خزانہ بھی کہا جاوے تو ممکن ہے اسی کو مولانا دوسرے مصرعہ میں ارشاد فرماتے ہیں کہ) موج (یعنی کلام) اپنے آپ کو پھر دریا کے اندر (یعنی عقل میں) لے گئی (غرض جیسے موج دریا سے اٹھتی ہے اور پھر اس میں رہ جاتی ہے) اسی طرح یہ کلام و صوت عقل سے پیدا ہوا پھر عقل میں ہی جا رہا بس اس بنا پر یہ کہنا صحیح ہو گیا کہ) صورت (محسوس یعنی کلام) ایک

بے صورت چیز سے (یعنے عقل سے) نکلی اور پھر اسی طرف چلی گئی (جیسا ابھی مفصل بیان ہوا) کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے انا الیہ راجعون (پس جس طرح اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم سب اپنے مبدأ کی طرف جانے والے ہیں اسی قیاس پر اس صورت کو کہا جاوے گا کہ اپنے مبدأ کیطرف رجوع کر گئی اس قیاس کے اعتبار سے آیت سے استدلال کیا۔ ختم ہوا مضمون دوسری تمثیل کا پس اس تقریر سے بھی ثابت ہوا کہ صورت فرع معنے کی ہے اور معنیٰ اسکی اصل اور مبدأ اور معاد ہے اور یہی مقصود تھا

پس ترا ہر لحظہ مرگ و رجعتے ست　　مصطفےٰ فرمود دنیا ساعتے ست

فکر ما تیرے ست از ہو در ہوا　　در ہوا کے پاید آید تا خدا

ہر نفس تو می شود دنیا و ما　　بے خبر از نو شدن اندر بقا

عمر ہمچوں جوئے نو نو می رسد　　مستمرے می نماید در جسد

آں ز تیزی مستمر شکل آمد ست　　چوں شرر کش تیز جنبانی بدست

شاخ آتش را بجنبانے بساز　　در نظر آتش نماید بس دراز

ایں درازی مدت از تیزی صنع　　می نماید سرعت انگیزی صنع

طالب ایں سر اگر علّامہ ایست　　نک حسام الدیں کہ سامی نامہ ایست

وصف او از شرح مستغنی بود　　رو حکایت گو کہ بیگہ می شود

درازی مدت مبتدا می نماید بمعنے معلوم میشود خبر۔ از تیزی جار مجرور متعلق بہ می نماید۔ سرعت انگیزی بدل از تیزی۔ طالب بمعنے محقق مجازاً بعلاقہ آنکہ طلب سبب محققیت میشود کما قال تعالیٰ کانک حفی عنہا حسام الدین مراد مطلق عارف کذا قال مرشدیؒ۔ سامی عالی۔ عارف را سامی نامہ تشبیہًا باعتبار جامعیت اسرار فرمود چنانچہ گفتہ شدہ است وانت الکتاب المبین الذی الخ وممکن است کہ سامی نامہ در ترکیب مثل خوش رو باشد یعنی آنکہ نامۂ اعمالش بلند رتبہ باشد بسبب اندراج حسنات در وے نہ سیئات یہاں سے بیان ہے مسئلہ تجدد امثال کا بطور تفریع کے ماقبل پر کیونکہ اوپر مذکور ہوا تھا کہ کلام قوت عاقلہ سے پیدا ہوا تھا اور پھر اسی کی طرف رجوع ہو گیا اور ظاہر ہے کہ اگر پھر اسی کلام کا تکلم کرنا چاہیں تو پھر اسکو خارج کی طرف رجعت ہوتی ہے پس اس کلام پر اسطرح پر وجود و عدم علی سبیل التعاقب طاری ہوتے ہیں اسی کو اول بطور تفریع فرمایا بعد اس کے ترقی کر کے فرمایا کہ تمہارے اندر باعتبار کلام کے اس کی کیا تخصیص ہے تمام عالم میں یہی قصہ ہو رہا ہے کہ برابر اسپر عدم و وجود علی سبیل التعاقب

طاری ہو رہا ہے یعنی ایک آن میں وہ معدوم ہوتا ہے پھر دوسری آن میں موجود ہوتا ہے علےٰ ہذا القیاس یا مناسبت وارتباط کی یوں تقریر کی جاوے کہ جب قوت عاقلہ کے تصرف سے اس کا محل تصرف یعنی کلام آناً فاناً وجود وعدم کو قبول کر رہا ہے تو اسمار الٰہیہ کے تصرف سے ان کا محل تصرف یعنی عالم اس تعاقب وجود وعدم کو بدرجہ اولیٰ قبول کرے گا۔ کیونکہ فاعلیت اسمار الٰہیہ کی یقیناً قوت عاقلہ کی فاعلیت سے بڑھی ہوئی ہے کیونکہ کجا قدیم و کجا حادث پس ارشاد فرماتے ہیں کہ (پس مضمون بالا سے معلوم ہوا کہ تمہارے واسطے ہر لحظہ) موت اور رجعت (کلام کی) حاصل ہے (اور اس کی تائید حدیث سے بھی ہوتی ہے کہ مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ الدنیا ساعۃ دنیا ایک ساعت ہے جس سے معلوم ہوا کہ ایک ساعت لطیفہ یعنی آن سے زیادہ کسی حادث کی عمر نہیں تو اس کے عموم میں تمہاری حالت مذکورہ بھی داخل ہوگئی۔ بندۂ راقم کہتا ہے کہ مجھ کو اس حدیث کی تحقیق نہیں اور نیز یہ معنی خلاف متبادر ہیں ظاہر معنی اس قول کے یہی ہیں کہ دنیا ناپائیداری میں مثل ایک ساعت کے ہے لیکن اسکا حدیث نہ ہونا یا اس کے یہ معنی نہ ہونا اصل مسئلہ میں مضر نہیں کیونکہ یہ مسئلہ کشفی ہے کشف کیلئے ثابت بالنقل ہونا ضروری نہیں، البتہ مخالف نقل نہ ہونا ضروری ہے سو یہ مسئلہ کسی نقل شرعی کے مخالف نہیں۔ اب اس تفریع میں تو کلام کے بے بقا ہونیکا بیان تھا، اب آگے فکر و صورت ذہنیہ کا بے بقا ہونا بیان کرتے ہیں کہ) ہمارے فکر و خیالات کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی شخص ادھر ہوائی تیر چھوڑے اسی طرح ہماری فکر حق تعالیٰ کی طرف سے آتی ہے اور ظاہر ہے کہ وہ تیر ہوا میں نہیں رہتا تیرانداز کے پاس آکر گرتا ہے اسی طرح ہمارے افکار و خیالات بوجہ حادث ہونیکے ہمارے پاس باقی نہیں رہتے، حقتعالیٰ کیطرف راجع ہوتے ہیں (حاصل اس تمثیل کا اشارہ ہے ایک استدلال کی طرف، تقریر اس کی یہ ہے کہ حادث کو بقا نہیں ہوتا اور بقار خاص ہے بقا قلیل اور بقار کثیر کو پس لامحالہ فوراً وہ فنا ہو جاویگا اور یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ آخر وجود کے ساتھ بھی تو موصوف ہوتا ہے اگرچہ ایک آن کیلئے سہی تو وہ بھی بقا ہو گیا جواب اس کا ظاہر ہے کہ بقا زمانی ہے آنی نہیں پس وجود فی الآن سے بقار لازم نہیں آتا، البتہ یہ مقدمہ خود قابل کلام رہا کہ حادث کو بقا نہیں ہوتا، سو انصاف یہ ہے کہ اس پر کوئی دلیل قطعی عقلی قائم نہیں ہوئی ہے نہ اعراض میں نہ جواہر میں البتہ اکابر نے اسکو کشفی فرمایا ہے اور تقابل اسمار اسکی وجہ فرمائی ہے جیسا عنقریب آتا ہے اور وہ مسئلہ بھی کشفی ہے۔ اب سمجھو کہ یہاں تک کلام اور فکر کے بے بقا ہونے کا مذکور تھا جو دونوں مقولۂ عرض سے ہیں اب بطور عموم کے تمام حوادث کے لئے اس حکم کو ثابت کرتے ہیں کہ) ہر دم تمام عالم از سر نو پیدا ہو رہا ہے اور ہم اس نو پیدائی سے

اس ظاہری بقا رکیوجہ سے بیخبر ہو رہے ہیں یس (واقع میں) عمر ہر دم تازہ تازہ پہنچتی جاتی ہے جسطرح نہر میں پانی چلتا ہے اور برابر اوپر سے نیا پانی آتا ہے (مگر) وہ عمر وجود جسم میں (مثلاً) مستمر و دائم معلوم ہوتا ہے (جسطرح نہر کا پانی سرسری نظر سے ایسا ہی معلوم ہوتا ہو کہ وہ ایک ہی پانی ہو جو نظر آرہا ہے حالانکہ پہلی آن میں جو پانی کسی مقام پر موجود تھا وہ بوجہ جریان کے بہت دور نکل گیا مگر بوجہ اتصال جریان و تماثل اجزائے مائیہ کے اسکا آگے کو چلا جانا اور دوسرے اجزار کا اسکی جگہ چلا آنا تمیز نہیں ہوتا یہی حالت وجود کی ہے کہ آن مقدم کا وجود اور ہے اور آن مؤخر کا وجود اور، اور درمیان میں عدم طاری ہو گیا ہے ورنہ وجودین میں تغایر نہ ہوتا مگر تماثل حصص وجودات اور درمیان میں فصل کے معلوم نہ ہونیسے شبہ پڑتا ہے کہ وہ ایک ہی وجود باقی چلا آتا ہے غرض وہ تیزی کی وجہ سے بشکل مستمر باقی معلوم ہوتا ہے اسکی ایسی مثال ہے جیسے کوئی شعلہ ہاتھ میں لیکر اسکو زور سے جلدی جلدی گھماؤ یعنی کسی سلگتی ہوئی لکڑی کو خوب اہتمام و کوشش سے جنبش دو تو دیکھنے میں تمام آگ ہی آگ دور تک پھیلی ہوئی نظر آتی ہے (حالانکہ آگ صرف اس مسافت حرکت کے ایک خاص اور نہایت ہی قلیل جزو میں ہے مگر سرعت حرکت سے وہ آگ تمام مسافت کو گھیرے ہوئے معلوم ہوتی ہے یہی حالت بقائے حوادث میں سمجھو کہ) یہ درازی مدت کی یعنی طول بقا تیزی صنعت کیوجہ سے (یعنی وجود جلدی جلدی عطا فرمانیسے) جس کو سرعت انگیزی صنع بھی کہہ سکتے ہیں موہوم ہوتا ہے اور ایسے دقیق راز کا واقف اور ماہر اگر کوئی علامہ ہے تو وہ عارف بھی ہے جو (بجائے خود) کتاب الاسرار ہو یا یوں کہئے کہ جسکا نامۂ اعمال (بوجہ خلوعن السیئات کے) بلند مرتبہ ہو (اشارہ اسطرف ہے کہ دولت عرفان کی بدولت تقویٰ کے نصیب ہوتی ہے) وہ عارف ایسا ہے جسکا وصف شرح سے مستغنی ہے (اسوجہ سے) اس سے درگذر کرو اور حکایت بیان کرو بالکل ناوقت ہو جاتا ہو

ف مسئلۂ تجدد امثال کی تقریر اور اسکی مثال سب ان اشعار کی شرح کی ضمن میں مفصل مذکور ہو چکی ہے اب صرف اس وعدہ کا ایفا باقی رہا کہ تقابل اسمار پر اسکو مبنی کہا گیا ہے مختصر تحقیق اسکی یہ ہو کہ یہ امر کشف سے ثابت ہوا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی اسم کسی وقت معطل نہیں اور انمیں سے محیی و ممیت بھی ہے پس یہ دونوں بھی ہر وقت اپنا کام کرتے ہیں اور محیی کا کام وجود دینا اور ممیت کا کام فنا کر دینا ہو اور ظاہر ہو کہ ایک وقت میں دونوں اثر جمع ہو نہیں سکتے پس لا محالہ علے سبیل التعاقب دونوں اپنا اپنا کام کرینگے اور اسپر یہ شبہ نہ کیا جاوے کہ جسوقت ایک اسم اپنا فعل کر رہا ہے اسوقت دوسرے کا تعطل لازم آویگا کیونکہ جواب یہ ہے کہ ظہور اثر فاعل کیلئے قابلیت محل کی بھی شرط ہے پس جسوقت محیی مثلاً اپنا فعل کرنا چاہتا ہو وہ شے اس وقت معدوم ہونا چاہئے تاکہ ایجاد ممکن ہو تو اسوقت گو ممیت بھی

ف تحقیق بنائے تجدد امثال

فاعل ہو معطل نہیں مگر چونکہ اعدام معدوم محال ہے اسلئے اسکا اثر ظاہر نہیں ہوا اسیطرح جس وقت میت نے اپنا فعل کرنا چاہا اسوقت وہ شئے موجود ہونا چاہئے تاکہ اعدام ممکن ہو تو اسوقت بھی گو محی فاعل ہے معطل نہیں مگر چونکہ ایجاد موجود محال ہو اسلئے اسکا اثر ظاہر نہیں ہوا پس اثر ظاہر نہو نیسے تعطل فاعل کا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ عدم ظہور اثر بوجہ عدم قابلیت محل کے ہے پس وہ شبہ رفع ہو گیا۔

رسیدن خرگوش بشیر و خشم شیر بروے

شیر را افزود خشم و شد نفور	دید کاں خرگوش می آید ز دور
می دود بے دہشت و گستاخ او	خشمگین و تند و تیز و ترش رو
کز شکستہ آمدن تہمت بود	وز دلیری دفع ہر ریبت بود
چوں رسید او بیشتر نزدیک صف	بانگ بر زد شیر ہاں اے ناخلف
من کہ پیلاں را ز ہم بدریدہ ام	من کہ گوش شیر نر مالیدہ ام
نیم خرگوشے کہ باشد کو چنیں	امر ما را افگند او بر زمیں
ترک خواب غفلت خرگوش کن	غرۂ ایں شیر اے خرگوش کن

(ریبت، شبہ، خرگوش در مصرعۂ اولی بمعنی مشہور و در مصرعۂ ثانیہ مرکب از خر بمعنے حمار و گوش، غرہ بالضم غرش و آواز) مطلب بیت ظاہر ہے کہ شیر کو بڑا غصہ چڑھ رہا تھا دیکھا کہ دور سے خرگوش بیباکانہ آرہا ہے کیونکہ منفعل آنیسے (خواہ مخواہ مجرم ہونیکا) شبہ ہوتا ہے اور دلیری میں شبہ جاتا رہتا ہے (کہ اگر یہ مجرم ہوتا تو دلیری سے کیوں آتا) غرض جب شیر کے نزدیک آیا تو شیر نے ڈانٹا کہ میں ایسا ایسا ہوں ذرا سے خرگوش کی یہ مجال کہ ہمارا حکم نہ مانے اب خواب خرگوش کو چھوڑ اور میرا غرانا سُن (کہ تیری سزا کا وقت قریب ہے)

عذر گفتن خرگوش بہ شیر و لابہ کردن مر شیر را

گفت خرگوش الاماں عذریم ہست	گر دہد عفو خداوندیت دست
باز گویم چوں تو دستورے دہی	تو خداوندی و شاہی من رہی
گفت چہ عذر اے قصور ابلہاں	ایں زماں آیند در پیش شہاں
مرغ بے وقتی سرت باید برید	عذر احمق را نمی باید شنید
عذر احمق بدتر از جرمش بود	عذر ناداں زہر ہر دانش بود

عذرت اے خرگوش از دانش تہی	من نہ خرگوشم کہ در گوشم نہی
گفت اے شہ ناکسے را کس شمار	عذر استم دیدۂ را گوش دار
خاص از بہر زکاۃ و جاہ خود	گمرہے را تو مراں از راہ خود
بحر کو آبے بہ ہر جوئے دہد	ہر خسے را بر سر و رو مے نہد
کم نہ خواہد گشت دریا زیں کرم	از کرم دریا نہ گردد بیش و کم
گفت دارم من کرم بر جائے او	جامۂ ہر کس بُرم بالائے او

(دستور، اجازت، رہی، غلام: قصور، ابلہاں کمتر از ابلہاں، من نہ خرگوشم اے گوش من مثل خر نیست عذرت مفعول در گوشم نہی خلاصہ یہ کہ) خرگوش نے امان مانگ کر کہا کہ اگر آپ معافی دیں تو میرے پاس ایک عذر ہے اگر اجازت ہو تو کہوں، شیر بولا کیا خاک عذر ہی، بھلا بادشاہوں کے روبرو اسوقت آیا کرتے ہیں، بے وقت آنیمیں تیری مثال مرغ بیوقت کی ہی جسکا سر قطع کرنا واجب ہے اور احمق کا عذر سننے کے قابل نہیں کیونکہ وہ جرم سے بھی بدتر ہوتا ہے اور جاہل کے عذر سے علم و عقل کی بربادی ہوتی ہی۔ خرگوش بولا بیشک میں نالائق ہوں مگر (تھوڑی دیر کیلئے) اس کو لائق فرض کر لو (تاکہ عذر تو سن سکو) اپنی جاہ و منزلت کا صدقہ سمجھ کر مجھ کو مترود مت کرو دیکھو دریا جو اپنی فیاضی سے سب نہروں کو پانی دیتا ہی خس و خاشاک کو اپنے اوپر لے لیتا ہے سو ظاہر ہے کہ دریا اس کرم کی وجہ سے کم نہیں ہو جاتا (پس آپ بھی مثل دریا مجھ پر کرم کیجئے) شیر نے کہا کہ میں کرم بھی موقع سے کرتا ہوں (گویا) ہر شخص کا لباس اسکے قد کے موافق قطع کرتا ہوں (سو چونکہ تو محل لطف و کرم نہیں ہے، لہذا تیرے ساتھ کرم نہیں کروں گا۔)

گفت بشنو گر نباشم جائے لطف	سر نہادم پیش اژدرہائے عنف
من بہ وقت چاشت در رہ آمدم	با رفیق خود سوئے شہ آمدم
با من از بہر تو خرگوشے دگر	جفت و ہمرہ کردہ بودند آں نفر
شیرے اندر راہ قصد بندہ کرد	قصد ہر دو ہمرہ آئندہ کرد
گفتمش ما بندۂ شاہنشہیم	خواجہ تاشان کہ آں درگہیم
گفت شاہنشہ کہ باشد شرم دار	پیش من تو یاد ہر ناکس میار
ہم ترا و ہم شہت را بر درم	گر تو با یارت بگردی از درم
گفتمش بگذار تا بار دگر	روئے شہ بینم برم از تو خبر
گفت ہمرہ را گرو نہ پیش من	ور نہ قربانی تو اندر کیش من

لاجرم کردیمش بسے سودے نکرد	یار من بستد مرا بگذاشت فرد
ماند آں ہمرہ گرو در پیش او	خوں رواں شد از دل بے خویش او
یارم از زفتی سہ چنداں بد کہ من	ہم بلطف و ہم بخوبی ہم بہ تن
بعد ازیں زاں شیر ایں رہ بستہ شد	حال ما ایں بود با تو گفتہ شد
از وظیفہ بعد ازیں امید بر	حق ہمے گویم ترا الحق مر
گر وظیفہ بایدت رہ پاک کن	ہیں بیا و دفع آں بیباک کن

خرگوش بولا کہ میں یوں نہیں کہتا کہ آپ لطف بے محل کیجئے مگر یہ کیسے معلوم ہوا کہ میں محل لطف نہیں ہوں اسلئے اول میرا حال سن لیجئے اگر میں محل لطف نہوں تو سخت اژدھے کے سامنے پڑجانے پر رضامند ہوں قصہ یہ ہوا کہ میں چاشت کیوقت اپنے رفیق کیساتھ آرہا تھا میرے ہمراہ نخچیروں نے آپکے لئے ایک خرگوش کردیا تھا (مراد رفیق سے یہی ہی) راہ میں ایک در شیر مل گیا اُسنے ہم دونوں کے لینے کا قصد کیا میں نے اس سے کہا کہ ہم شاہی غلام ہیں اور اس دربار کے ادنیٰ درجہ کے خواجہ تاش ہیں مگر اُسنے کہا تیرا بادشاہ کون بلا ہے میرے سامنے نالائقوں کا ذکر مت کر میں تجھ کو اور تیرے بادشاہ دونوں کو چیر ڈالونگا، تب میں نے اس سے کہا کہ تھوڑی دیر کیلئے مجھ کو مہلت دے تاکہ ایکبار اپنے بادشاہ کا دیدار دیکھ لوں اور اسکو تیری خبر پہنچا دوں اس نے جواب دیا کہ اچھا اپنے اس ہمراہی کو میرے پاس رہن رکھ جا ورنہ میرے مذہب میں تو حلال کئے جانیکے قابل ہی ہمنے اسکی بہتیری خوشامد کی کہ ہم دونوں کو جانے دے مگر کچھ بھی فائدہ نہوا آخر میرے یار کو لے لیا اور مجھ کو تنہا چھوڑ دیا وہ بیچارہ ہمراہی اسکے پاس گروی رہ گیا ہے اور اسکا دل قابو میں نہیں ہے اور آٹھ آٹھ آنسوؤں روتا ہے اور وہ میرا ہمراہی فربہی میں مجھ سے تین حصے تھا لطائف میں بھی خوبی میں بھی تنومندی میں بھی، اب آئندہ سے اس شیر کی وجہ سے وہ رستہ بند ہوگیا ہی، بس ہمارا یہ قصہ ہی جو عرض کیا گیا. اب اپنے معمولی رزینہ سے امید قطع کیجئے اور میں بالکل سچ کہتا ہوں، اگرچہ سچ بات تلخ معلوم ہوتی ہی، اگر آپ کو معمولی روزینہ کی ضرورت ہو (جو ہمیشہ حسب معاہدہ نخچیروں کی جانب سے آیا کرتا ہی، تو رستہ کو پاک کیجئے اور آئیے اس بیباک شیر کو دفع کیجئے (ورنہ وہ ہمیشہ اسی طرح راہ میں اچک لیا کرے گا.)

جواب گفتن شیر خرگوش را و رواں شدن با او .

گفت بسم اللہ بیا تا او کجاست	پیش رو شو گر ہمی گوئی توراست
تا سزائے او و صد چوں او دہم	ور دروغ ست ایں سزائے تو دہم

اندر آمد چوں قلاؤزی بہ پیش — تا برد او را بسوئے دام خویش
سوئے چاہے کو نشانش کردہ بود — چاہ مغ را دام جانش کردہ بود
می شدند ایں ہر دو تا نزدیک چاہ — اینت خرگوشے چو آبے زیر کاہ
آب کاہے را بہاموں می برد — آب کوہے را عجب چوں می برد
دام مکر او کمند شیر بود — طرفہ خرگوشے کہ شیرے را ربود

(قلاؤز، راہبر، مغ بفتح میم عمیق، اینت نزہے وعجب۔ آب زیر کاہ، کنایہ از مکار وجہ مناسبت ظاہرست کہ از بالا دیگر و از اندرون دیگرست) یعنی شیر نے کہا بسم اللہ چل دیکھوں وہ شیر کہاں ہے اگر تو سچا ہے تو آگے چل کر بتلا تاکہ اسکو اور اس جیسے اگر سو بھی ہوں سب کو سزا دوں اور اگر یہ بات جھوٹ نکلی تو وہی سزا تجھ کو دونگا۔ غرض وہ خرگوش آگے آگے ہو لیا اور مقصود اسکا یہی تھا کہ اسکو دام ہلاکت میں گرفتار کرے یعنی جس کنوئیں کو اس نے اس کام کیلئے نشان کر رکھا تھا اور وہ بہت عمیق تھا جس کو ذریعہ ہلاکت بنایا تھا اسی طرح دونوں کنوئیں کے نزدیک پہنچے (مولانا تعجب سے فرماتے ہیں کہ دیکھو ذرا سا خرگوش کیسا مکار ہے، یہ تو ہمیشہ سے ہوتا آیا ہے کہ جنگل میدانوں میں پانی گھاس کو بہالے جاتا ہے یہ طرفہ معاملہ ہے کہ پانی پہاڑ کو لیے جاتا ہے (کیونکہ شیر اور خرگوش میں باعتبار عظیم اور حقیر ہونیکے وہی نسبت ہے جو پہاڑ اور پانی میں ہے) اس نے ایسا جال مکر کا پھیلایا کہ شیر اس میں پھنس گیا، واقعی عجب خرگوش ہے کہ شیر (کی عقل) کو اڑا دیا۔

موسیے فرعون را تا رود نیل — مے کشد با لشکر و جمع ثقیل
پشۂ نمرود را با نیم پر — مے شگافد مے رود تا مغز سر

(تعجب مذکور کی تقویت کیلئے اور دو عجیب قصوں کی طرف اشارہ فرماتے ہیں کہ) دیکھو حضرت موسےٰ علیہ السلام (باوجودیکہ ساز و سامان کے اعتبار سے ضعیف تھے) فرعون کو رود نیل تک مع لشکر و جمعیت گراں کے کھینچے لئے جاتے ہیں (یہ اسناد مجازی ہے سبب کی طرف) اور دیکھو ایک پشہ جس کے دو بازوؤں میں سے ایک ہی بازو تھا (اسی لئے نیم پر کہا) نمرود اتنے بڑے بادشاہ کا سر چیر کر مغز تک پہنچتا ہے (گویا دلیل ہے اس کی کہ حق تعالیٰ کی عجیب قدرت ہے کہ جب چاہیں ضعیف کو قوی پر مسلط فرما دیں کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ و برد اللہ مضجعہ

حال آں کو قول دشمن را شنود — بیں جزائے آنکہ شد یار حسود
حال فرعونے کہ ہاماں را شنود — حال نمرودے کہ شیطاں را ستود

دشمن ار چہ دوستانہ گویدت	دام داں گرچہ ز دانہ گویدت
گر ترا قندے دہد آں زہر داں	گر بتو لطفے کند آں قہر داں

(اس قصہ سے اوپر قدرتِ خداوندی کا عجیب ہونا مستنبط کیا تھا اب ایک دوسرا استنباط کرتے ہیں کہ دشمن کے قول پر عمل کرنیکا انجام بُرا ہوتا ہے پس فرماتے ہیں کہ) یہی حال ہوتا ہے اس شخص کا جو دشمن کے قول کو سنتا ہے اور جو شخص حاسد کا یار یعنی متبع ہو جاتا ہے اسکی جزا دیکھو کیسی بُری ہوتی ہے؟ (یہی حال ہوا فرعون کا جسنے ہامان کی بات سُنی (جو اسکا دشمن دین تھا اگو دنیا کے اعتبار سے دوست تھا) اور یہی حال ہوا نمرود کا جو شیطان کی تعریف کیا کرتا تھا (کیونکہ کسی کا اتباع کرنا مستلزم ہے اسکے اچھا سمجھنے کو اسلئے اتباع کو مجازاً ستودے سے تعبیر کر دیا) پس دشمن اگرچہ تمکو دوستوں کے طور پر کہے مگر اسکے قول کو دام ہی سمجھنا چاہئے (یعنی ضرر خفی) اگرچہ دانائی کی باتیں کہے (یعنی نفع ظاہری کی) اگر وہ تمکو قند دے تو زہر سمجھو اور اگر تمہارے ساتھ لطف سے پیش آوے تو قہر سمجھو (اصل مقصود اشارہ اس طرف ہے کہ نفس و شیطان تمہارے دشمن ہیں ان کے فریب سے بچنا چاہئے پس مراد دشمن سے شعر ار چہ الخ میں نفس و شیطان ہے۔ کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالےٰ)

چوں قضا آید نہ بینی غیر پوست	دشمناں را باز نشناسی ز دوست
چوں چنیں شد ابتہال آغاز کن	نالہ و تسبیح و روزہ ساز کن
نالہ می کن کاے تو علام الغیوب	زیر سنگ مکر بد مارا مکوب
انتقام از ما مکش اندر ذنوب	یا کریم العفو ستار العیوب
آنچہ در کونست اشیا ہر چہ ہست	دانما جانرا بہ ہر صورت کہ ہست
گر سگے کردیم اے شیر آفریں	شیر را مگمار بر ما زیں کمیں
آب خوش را صورت آتش مدہ	اندر آتش صورت آبے منہ
از شراب قہر چوں مستی دہی	نیست ہا را صورت ہستی دہی
چیست مستی بند چشم از دید چشم	تا نماید سنگ گوہر پشم یشم
چیست مستی حسہا مبدل شدن	چوب گز اندر نظر صندل شدن

(اوپر کے اشعار میں دشمنوں سے تحذیر فرمائی تھی اب فرماتے ہیں کہ) جب قضا غالب ہوتی ہے تو بجز پوست کے (یعنی ظاہری حالت کے) کچھ نظر نہیں آتا اور دشمن و دوست میں تمیز نہیں ہوتی (اسلئے اس سے حذر نہیں کرتا اور دام میں گرفتار ہو جاتا ہے) پس جب ایسی حالت ہے تو (صرف اپنے علم و تدبیر کے بھروسہ

تضرع و زاری بھی شروع کرے اور نالہ اور تسبیح و روزہ (وغیرہ عبادات ظاہری و باطنی) کا اہتمام کرے اور عجز و زاری سے عرض کرتے رہو کہ اے عالم الغیب ہم کو (دشمنان دین کے) مکر بد سے مذمت پہنچائیو اور دگو ہمارے گناہوں کا مقتضا یہی ہو کہ ہم مبتلائے قہر کئے جاویں مگر آپ ہم سے گناہوں کا انتقام نہ لیجئے آپ کا عفو کرم سے بھرا ہے اور آپ ستار العیوب ہیں اور جسقدر اشیاء عالم ہستی میں موجود ہیں وہ جس حالت پر واقع میں ہوں اسی طرح قلب پر منکشف فرما دیجئے (تاکہ نیک و بد میں امتیاز ہو جاوے اور کسی دھوکے میں نہ پھنس جاویں) اور گو ہمنے سگانہ حرکتیں کی ہیں مگر آپ شیر (دشمن دین یعنی نفس و شیطان) کو ہمپر مسلط نہ کیجئے کہ کمین غفلت سے نکلکر ہمکو ہلاک کر ڈالے اور آب خوش کو آگ کی صورت نہ دیجئے اور آگ کے اندر پانی کی صورت نہ رکھئے (یعنی ایسا نہو کہ امر نافع کو اسکے نفس پر گراں و ناگوار ہونے سے مضر سمجھ جاویں اور امر مضر کو نفس کی لذت و میلان کے دھوکے سے نافع سمجھ جاویں) کیونکہ آپ جب اپنے قہر سے کسی کی عقل زائل فرما دیں جیسے شراب سے عقل زائل ہو جاتی ہے تو اسوقت معدوم چیز و نکو موجود کی شکل دیدیتے ہیں (یعنی جس چیز میں فی الواقع خیر نہیں ہے اس میں غلطی سے خیر نظر آنے لگتی ہے اور یہ علامت قہر الہٰی کی ہے اور مستی و زوالِ عقل سے کیا مراد ہے چشم بصیرت کا اسکی قوت و معرفت سے بند ہو جانا حتے کہ پتھر تو گوہر نظر آنے لگے اور پشم سنگِ یشب معلوم ہونے لگے (یعنے غیر نافع چیزیں نافع نظر آنے لگیں) اور مستی سے یہ مراد ہے کہ حواس ادراک اصلی سے مبدّل ہو جاویں اور چوب گز (یعنے جھاؤ) نظر میں صندل معلوم ہونے لگے (اس کا مطلب بھی وہی ہے کہ غیر نافع بصورت نافع نظر آوے جیسا انہماک فی المعاصی یا غلبۂ الحاد و زندقہ میں واقع ہوتا ہے۔)

قصۂ سلیمان علیہ السّلام و ہدہد و بیان آں کہ چوں قضا آید چشمہا بستہ شود

یہ قصہ اس بیت سے مرتبط ہے ؎ چوں قضا آید نہ بینی غیر پوست الخ۔ جیسا کہ ہدہد کے اس جواب سے معلوم ہوگا ؎ من بہ بینم دام را اندر ہوا ✦ گر نہ پوشد چشم عقلم را قضا

چوں سلیماں را سراپردہ زدند　　جملہ مرغانش بخدمت آمدند
ہمزبان و محرم خود یافتند　　پیش او یک یک بجاں بشتافتند
جملہ مرغاں ترک کردہ چیک چیک　　با سلیماں گشتہ افصح من اخیک
ہمزبانی خویشی و پیوندی ست　　مرد با نا محرماں چوں بندی ست

اے بسا ہندو و ترک ہمزباں — اے بسا دو ترک چوں بیگانگاں
پس زبان محرمی خود دیگر ست — ہمدلی از ہمزبانی بہتر ست
غیر نطق و غیر ایما و سجل — صد ہزاراں ترجماں خیزد ز دل

(سراپردہ خیمہ۔ جیک جیک سخن غیر فصیح۔ من اخیک اے من الانسان المخاطب ہو الانسان واخوا الانسان انسان۔ ہمزبانی خبر مقدم خویشی مبتدا، مؤخر فاتضح المعنے بلا تکلف۔ ضبط فتشکر۔ سجل کتاب و صحیفہ) حضرت سلیمان علیہ السلام کیلئے جو خیمہ نصب کیا گیا تو جسقدر طیور آپکے محکوم تھے سب حاضر ہوئے کیونکہ آپکو اپنا ہمزبان و واقف راز دیکھا اسلئے ایک ایک کرکے سب دوڑ پڑے اور سب طیور اپنی چاں چاں ترک کرکے آپکے ساتھ انسان سے بھی زیادہ فصاحت سے بولنے لگے (اب مولانا بطور جملہ معترضہ کے انتقال فرماتے ہیں کہ یہ زبان فہمی تو محض ظاہری ہمزبانی ہے جس سے اسقدر مناسبت ہو گئی کہ طیور آپکی خدمت میں آ دوڑے اور) حقیقی ہمزبانی مناسبت و مجانست معنوی کا نام ہے (کہ دو شخصوں کے اوصاف میں اشتراک و اتحاد ہو انہیں باہم زیادہ انس و دلچسپی ہوتی ہے اور نا محرم کے ساتھ تو جنسے کہ مناسبت معنوی نہو آدمی بالکل قیدی ہو جاتا ہے (کہ ظاہر میں یکجا جمع ہیں مگر قلب کو توحش ہے جس سے وہاں بیٹھنا قید نظر آتا ہے) بہت ہندی و ترک (باوجود اختلاف لغت کے معنًا) ہمزبان ہوتے ہیں (جبکہ ان میں معنوی مناسبت ہو) اور بہت سے دونوں ترک ہیں اور پھر بیگانوں کی طرح ہیں (جبکہ انمیں باہم کسی وجہ سے نفرت و بغض ہو باوجودیکہ زبان مشترک ہے) پس معلوم ہوا کہ محرمیت اور مناسبت معنوی کی زبان اور ہی ہے اور ہمدلی (جسکو مناسبت معنوی کہا گیا ہے) ہمزبانی ظاہری سے بہتر ہے (جب معنوی مناسبت ہوتی ہے تو) نہ بولنے کی ضرورت، نہ اشارہ کی حاجت، نہ خط و کتابت کی احتیاج (جو کہ اقسام دلالت وضعیہ کے ہیں) اور پھر دل سے ہزاروں مترجم پیدا ہو جاتے ہیں (وہ مترجم اوصاف معنویہ و جذبات باطنیہ ہیں جنکا منشاء نفس و قلب ہے۔ شاید اس مضمون سے اشارہ اس طرف ہو کہ طالب حق کو اہل اللہ کے ساتھ بہ نسبت اہل وطن اور قرابت کے زیادہ تعلق رکھنا چاہیئے۔

جملہ مرغاں ہر یکے اسرار خود — از ہنر وز دانش و از کار خود
با سلیماں یک بیک وا می نمود — از برائے عرضہ خود را می ستود
از تکبر نے و از ہستی خویش — بہر آں تا رہ دہد او را بہ پیش
چوں بیاید بندہ را خواجہ — عرض دارد از ہنر دیباجہ
چونکہ دارد از خریدارش ننگ — خود کند بیمار و کر و شل و لنگ

دیباچہ حصہ اجمالی کتاب در اصل رخسارہ را گویند و رخسارہ نیم چہرہ باشد ہمچناں دیباچہ کتاب شطرے از و باشد و بقیہ کتاب شطرے دیگر کہ مفصل ست) یہاں سے پھر رجوع ہے قصے کیطرف (یعنی تمام طیور (جمع ہو کر) اپنے اپنے ہنر اور کام حضرت سلیمانؑ کے روبرو ظاہر کر رہے تھے اور اپنی واقعی حالت عرض کرنے کے لئے اپنی اپنی تعریف کر رہے تھے اور وہ براہ تکبر دعویٰ ایسا نہ کرتے تھے بلکہ محض اسلئے کہ آپ انکو اپنی پیشی میں جگہ دیں (اور) کوئی خدمت سپرد کریں اور قاعدہ کلیہ ہے کہ) جب کوئی آقا کسی غلام کو پاتا ہے (یعنی خریدتا ہے) تو وہ غلام اپنے ہنر کی اجمالی حالت اسکے روبرو پیش کرتا ہے (تاکہ مجکو خرید لے) اور جب غلام کو اسکی خریداری سے (کسی وجہ سے) ننگ ہوتا ہے (اور چاہتا ہے کہ یہ شخص مجکو نہ خریدے) تو اپنے کو بیمار اور بہرا و شل اور لنگڑا بنا لیتا ہے (پس طیور چونکہ طالب خدمت تھے اسلئے عرض ہنر کرتے تھے ف نیز اس میں اشارہ ہے کہ اگر عارف کو اپنا کمال ظاہر کرتے سنو تو دعوے پر محمول مت کرو بلکہ وہ جناب الٰہی میں اظہار بندگی کرتا ہے تاکہ آئندہ اس سے اور خدمت لی جاوے اور توفیق عطا فرمائی جاوے کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالےٰ اور گاہے طالبین کے اعلام کیلئے ہوتا ہے کہ وہ اس سے مستفید ہو سکیں۔ اور گاہے صرف تحدث بالنعمۃ ہوتا ہے اور گاہے غلبہ حال میں ہوتا ہے و نحو ذالک اور یہی عذر ہے بزرگوں کے شطحیات کا فائدہ میرے نزدیک چوں بیابد میں اگر بیابد بایستن سے ہو تو اچھا نسخہ ہے معنی یہ ہوں گے کہ اگر غلام کو اس خواجہ کی ضرورت ہو اور وہ اس کو چاہتے ہوں۔ کیونکہ بیابد یافتن سے مقابل ننگ داشتن کے نہیں ہے۔

نوبت ہدہد رسید و پیشہ اش ۔۔۔ واں بیان صنعت و اندیشہ اش

گفت اے شہ یک ہنر کاں کہتر ست ۔۔۔ باز گویم گفت کوتہ بہتر ست

گفت برگو تا کدام ست آں ہنر ۔۔۔ گفت من آنگہ کہ باشم اوج بر

بنگرم از اوج با چشم یقیں ۔۔۔ می ببینم آب در قعر زمیں

تا کجا یست و چہ عمقش چہ رنگ ۔۔۔ از چہ می جوشد ز خاکے یا ز سنگ

اے سلیماں بہر لشکر گاہ را ۔۔۔ در سفر می دار ایں آگاہ را

(گفت کوتہ موصوف وصفت یعنی قول مختصر) یعنی اسیطرح ہدہد کی نوبت پہنچی کہ وہ اپنے پیشہ و صنعت و خیالات کو ظاہر کرے۔ اس نے عرض کیا کہ میرے اندر جو سب سے ادنےٰ درجہ کا ہنر ہے وہ عرض کرتا ہوں کیونکہ بات مختصر خوب ہوتی ہے۔ آپنے فرمایا کہ بیان کرو وہ ہنر کیا ہے۔ عرض کیا کہ میں جسوقت (ہوا میں) بلندی پر ہوتا ہوں تو وہاں ہی سے یقین کے ساتھ پانی کو قعر زمین میں دیکھ لیتا ہوں کہ کہاں ہے اور کتنا عمیق ہے

اور کیا رنگ ہے۔ اور یہ کہ پتھر سے نکلتا ہے یا ریگ سے، تو آپ سفر میں مجکو لشکر کیلئے اپنے ہمراہ رکھئے (کہ سفر میں کبھی لشکر کو زمین کھود کر پانی نکالنے کی ضرورت ہوتی ہے۔)

پس سلیمان گفت ما را شو رفیق	در بیابانہائے بے آب اے شفیق
تا بیابی بہر لشکر آب را	در سفر سقا شوی اصحاب را
ہمرہِ ما باشی و ہم پیشوا	تا کنی تو آب پیدا بہرِ ما
باش ہمراہِ من اندر روز و شب	تا نہ بینند از عطش لشکر تعب
بعد ازاں ہدہد بداں ہمرہ بود	زاں کہ از آبِ نہاں آگہ بود

یعنی حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا کہ اچھا جن میدانوں میں پانی نہیں ملتا انمیں ہمارے ہمراہ رہا کرتا کہ لشکر کیواسطے پانی کو تلاش کرے اور ہمراہیوں کیلئے بمنزلہ سقّا کے ہوجاوے راہ میں آگے آگے چلا کرتا کہ پانی کو ہمارے لئے حاصل کرسکے اور ہر وقت ہمراہ رہنا چاہئے تاکہ لشکر کو تشنگی سے تعب نہو بس اس کے بعد سے ہدہد آپ کے ساتھ رہنے لگا کیونکہ اس میں یہ کمال تھا کہ پوشیدہ پانی پر مطلع ہوجاتا تھا۔

طعنہ زدنِ زاغ در دعوئے ہدہد

زاغ چوں بشنود آمد از حسد	با سلیمان گفت کو کژ گفت و بد
از ادب نبود بہ پیشِ شہ مقال	خاصہ خود لاف دروغین و محال
گر مر او را ایں نظر بودے مدام	چوں ندیدے زیر مشتِ خاک دام
چوں گرفتار آمدے در دام او	چوں قفس اندر شدے ناکام او
پس سلیمان گفت کاے ہدہد رواست	کز تو در اول قدح ایں درد خاست
چوں نمائی مست خویش اے خوردہ دوغ	پیش من لافے زنی آنگہ دروغ

یعنی زاغ نے جب ہدہد کی یہ بات سنی تو براہ حسد سلیمان علیہ السلام سے کہنے لگا کہ اسنے بالکل غلط اور لغو کہا ہے اول تو حضور کے روبرو بات کرنا ہی خارج از ادب ہے پھر خاصکر جھوٹی اور غیر ممکن الوقوع شیخی کی بات اگر اسکی ایسی نگاہ ہوتی تو ایک مشت خاک کے تلے اسکو جال نظر کیوں نہ آجایا کرتا پس حضرت سلیمانؑ نے ہدہد سے ارشاد فرمایا کہ تجھ کو ایسی بات کب زیبا تھی کہ اول ہی گفتگو میں جھوٹ بولکر ایسی مثال کردی کہ جیسے کوئی پیالہ بھر کر شراب پلاوے اور اول ہی پیالہ میں تلچھٹ نکلے (کیونکہ قاعدہ ہے کہ خم شراب کی تہ میں تلچھٹ کم و بیش ہوتی ہے سو بالکل خاتمہ کے پیالوں میں آجانا عجب نہیں مگر اول ہی پیالہ میں

آجانا دلیل ہے کہ کمال بدتمیزی سے شراب پیالہ میں بھری ہے کہ تمام شراب میں تلچھٹ مل گئی تو دوغ پیکر اپنے کو مست کسطرح دکھلاتا ہو یعنی میرے روبرو اول تو سنجی پھروہ بھی جھوٹی کھونگر بگھارتا ہے (جیسے دوغ خوردہ مستی کرنے لگے تو نرالاف و دروغ ہے کہ کوئی جانے کہ شراب پی ہے۔)

جواب گفتن ہدہد طعنۂ زاغ را

گفت اے شہ برمن عورہ گدا	قول دشمن مشنواز بہر خدا
گر نہ باشد ایں کہ دعوی می کنم	من نہادم سر ببراں گردنم
زاغ کو حکم خدا را منکرست	گر ہزاراں عقل دارد کافرست
در تو تا کافی بود از کافراں	جائے گند و شہوتے چوں کافراں
من بہ بینم دام را اندر ہوا	گر نہ پوشد چشم عقلم را قضا
چوں قضا آید شود دانش بخواب	مہ سیہ گردد بگیرد آفتاب
از قضا ایں تعبیہ کے نادرست	از قضا داں کو قضا را منکرست

(کاف ران، شگاف ران، مراد فرج یا ایں کہ اسم مخرج بول و غائط در مرد و زن بزبان فارسی مصدر نہ کرف کاف ست چنانچہ ظاہرست باین سبب بمعنی فرج مستعمل شد، تعبیہ سامان درست کردن و شگر آراستن یعنی ہدہد نے عرض کیا کہ حضور خدا را مجھ برہنہ (بے سامان) گدا کے حق میں میرے اس دشمن کا قول ہرگز نہ سنئیں جس امر کا دعویٰ میں کر رہا ہوں اگر یہ امر نہو تو میں اسپر راضی ہوں کہ میرا سر گردن سے جدا کر دیجئے یہ زاغ جو حکم قضا کا منکر ہو رہا ہے (اور یہ نہیں سمجھتا کہ میرا دام کو نہ دیکھنا غلبۂ قضا سے میرے زمین کے اندر پانی دیکھ لینے کی نفی و تکذیب نہیں کرتا تو ایسی حالت انکار میں) اگر اس زاغ کو ہزاروں عقلیں بھی حاصل ہوں جب بھی کافر ہی (اور حکم کفر کیلئے یہ ضروری نہیں کہ بالکل اصطلاح فقہی کے موافق ہی کافر ہو بلکہ یہاں کافر کے معنی عام ہیں حتی کہ اسکے اعتبار سے) اگر تمہارے اندر کافروں کا ایک کاف (یعنی شمہ) بھی ہو تو تم مثل پیشاب گاہ زن کے محل گندگی و شہوت ہو گے (یعنی من وجہ کافر ہو گے پس کفر باین معنی کلی مشکک ہے اور اسی اصطلاح پر احادیث میں معاصی پر اطلاق کفر آیا ہے)، میں ہوا میں سے دام کو (زیر زمین) ضرور دیکھ لیتا اگر میری چشم عقل کو قضائے الٰہی نہ بند کر دیتی (لیکن) قضا جب آتی ہو تو عقل بھی سو جاتی ہو (یعنی ادراک اسکا معطل ہو جاتا ہے) اور چاند خسوف سے سیہ پڑ جاتا ہے اور آفتاب کسوف سے گرفتہ و بے نور ہو جاتا ہے (یا مراد وہ عقول ہوں جو مثل ماہ و خورشید روشن ہیں) اس طرح کا سامان ہو جانا قضا سے عجب نہیں بلکہ یہ خود

قضا کا انکار کر رہا ہے، یہ بھی قضا ہی کا اثر ہے۔)

قصۂ آدم علیہ السلام و بستن قضا نظر او را از مراعات صریح نہی و ترک تاویل

مناسبت ماقبل سے محتاج بیان نہیں کہ غلبۂ قضا وہ چیز ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام سے باوجود اتنے بڑے علم کے غلطی ہوگئی۔

بوالبشر کو علم الاسماء بگ ست	صد ہزاراں علمش اندر ہر رگ ست
اسم ہر چیزے چناں کاں چیز ہست	تا بپایاں جان او را داد دست
ہر لقب کو داد آں مبدل نشد	آنکہ چستش خواند او کاہل نشد
آنکہ آخر مومن ست اول بدید	ہر کہ آخر کافر او را شد پدید
ہر کہ آخر بیں بود او مومن ست	ہر کہ آخر بیں بود او بیدن ست
ہر کہ او را مقبل و آزاد خواند	او عزیز و خرم و دلشاد ماند

دبگ مخفف بیگ یعنی سردار یا بفتح اول در ترکی میر را گویند۔ آخر بیں در مصرع اولی ضد اول مراد آخرت در مصرع ثانی بمعنے آخور بیدن مخفف بیدن) یعنے حضرت ابوالبشر آدم علےٰ نبینا و علیہ الصلوٰۃ والسلام کہ مرتبہ علم الاسماء سے مشرف ہیں اور لاکھوں علوم انکی رگ رگ میں بھرے ہیں (آگے علم الاسماء کی تفسیر فرماتے ہیں کہ) تمام اشیاء جس حالت پر واقع ہیں سب کا نام و نشان انکی آخری حالت تک انکی روح کو حاصل ہوگیا (خلاصہ تفسیر کا یہ ہوا کہ صرف اشیاء کے نام یاد کرا دینا مراد نہیں ہے بلکہ اسماء عام ہے حقائق و اوصاف کو بھی پس حاصل تعلیم اسماء کا یہ ہوا کہ انکو تمام اشیاء کے نام اور ماہیات اور خواص بتلا دیئے اور چونکہ بہتیرے امور ان حقائق و آثار میں سے وجدانیات مخصوصہ بشر سے ہیں اور ملائکہ ان سے منزہ ہیں جیسے سرور و حزن۔ و فرح و غضب و جوع و عطش و نحو ذلک اسلئے انکے علم کی استعداد ملائکہ میں پیدا نہ ہوئی تھی انکو اگر تعلیم بھی کیا جاتا تو بجز الفاظ کے انکو کوئی شے حاصل نہ ہوتی۔ یہی علم تھا جس سے حضرت آدم علیہ السلام کو ملائکہ پر تفضیل دی اور وجہ خلافت چونکہ تنفیذ احکام الٰہی فی العالم تھی اور تنفیذ کے لئے محل تنفیذ کے خواص و آثار کا علم ضروری ہے اسلئے حضرت آدم ؑ کو خلافت کیساتھ خاص فرمایا گیا غرض حضرت آدم علیہ السلام کو چونکہ علم واقعیات کا عطا ہوا تھا اسلئے انھوں نے جو لقب جسکو دیدیا وہ مبدل نہیں ہوا کیونکہ انکا لقب دینا تو حکایت علم الٰہی کی تھی اور علم الٰہی میں جس چیز کی جو حالت ثابت ہے وہ بدل نہیں سکتی پس جو محکی عنہ غیر متبدل ہوگا اسکی حکایت بھی مطابق محکی عنہ کے متبدل نہیں ہوسکتی

مثلاً کسی کو انھوں نے چست کہدیا تو وہ بھی کاہل نہیں ہوا وجہ اسکی ابھی مذکور ہوئی) اور جو شخص حالت خاتمہ میں مومن ہونیوالا ہے انھوں نے پہلے ہی اسکا مومن ہونا مشاہدہ فرمالیا اسیطرح جو شخص آخر میں کافر ہوگا انکو ظاہر ہوگیا (اب فرماتے ہیں کہ قابل اعتبار آخری حالت ہی جسکے علم سی حضرت آدم علیہ السلام کو شرف و امتیاز ہوگیا اور دنیا و آخرت میں آخری حالت آخرت ہی تو مقتضا عقل صحیح کا یہی ہے کہ آخرت پر نظر رکھے بس) جو شخص آخرت پر نظر رکھتا ہو وہ مومن کامل ہے اور جو شخص (محض) آخور دنیا یعنی لذائذ و شہوات ہی پر نظر رکھے وہ بیدین ہے (اور اسی قیاس پر سمجھو کہ جو دونوں طرف کچھ کچھ نظر رکھے وہ مومن ضعیف الدین ہوگا۔ اب اسپر عطف فرماتے ہیں آنکہ چستش خواندہ یعنی) اور آدم علیہ السلام نے جس شخص کو صاحب اقبال اور آزاد فرمایا وہ ہمیشہ باعزت اور خرم و دل شاد رہے گا۔ (کیونکہ انھوں نے وہی فرمایا ہے جو علم الٰہی میں مقرر ہوچکا ہے۔)

علم ہر چیزے تو از دانا شنو ۔۔۔ سرّ و رمز علم الاسماء شنو
اسم ہر چیزے بر ما ظاہرش ۔۔۔ اسم ہر چیزے بر خالق سرّش
نزد موسیٰ نام چوبش بد عصا ۔۔۔ نزد خالق بود نامش اژدہا
بد عمرؓ را نام این جا بت پرست ۔۔۔ لیک مومن بود نامش در الست
آں کہ بد نزدیک ما نامش منے ۔۔۔ پیش حق ایں نقش بد کہ با منے
صورتے بُد ایں منے اندر عدم ۔۔۔ پیش حق موجود نے بیش و نہ کم
حاصل ایں آمد حقیقت نام ما ۔۔۔ پیش حضرت کاں بود انجام ما
مرد را بر عاقبت نامے نہند ۔۔۔ نے بر آں کو عاریت نامے نہند
چشم آدمؑ چوں بنور پاک دید ۔۔۔ جان و سرّ نامہا گشتش پدید
چوں ملائک نور حق دیدند ازو ۔۔۔ جملہ افتادند در سجدہ برو
چوں ملک انوار حق در وے بیافت ۔۔۔ در سجود افتاد و در خدمت شتافت

(یعنی جب تمکو کیفیت علم حضرت آدم علیہ السلام کی معلوم ہوگئی کہ انکا علم چونکہ مطابق علم الٰہی کے تھا اسلئے انکا قول اور کسی شے کا کسی اسم سے نامزد کردینا غلط نہ ہوتا تھا تو) تمکو چاہیے کہ جس چیز کا علم (واقعی) حاصل کرنا ہو تو ایسے ہی دانا یعنی عارف سے تحقیق کرنا چاہیے (کہ مثل آدم علیہ السلام کے اسکا علم لدنی ہو اور ایسے شخص کے اخبار و اقوال سے) راز علم الاسماء کا سمجھنا چاہیئے (کہ ان حضرات کے اقوال سی علم الاسماء کا پتہ لگتا ہے کہ اسماء حقیقت اشیاء کے وہی ہیں جو ان پر منکشف ہوئے ہیں نہ اسماء ظاہری جن کو ہم نے

تجویز کر لیا ہے کیونکہ) ہمارے نزدیک گو ہر شے کا صرف وہ نام ہے جو اس کی ظاہری حالت سے معلوم ہوتا ہو (اور حالت باطنی ہمسے محض مخفی ہے نام رکھنے میں یا لقب دینے میں اسکا بالکل لحاظ و اعتبار نہیں کیا جاتا) بخلاف حضرت حقتعالیٰ کے کہ انکے نزدیک اس شے کا وہ نام ہے جو اسکی باطنی حالت کا مقتضا ہے (اور عارف کا علم مستفاد ہے علم حضرت حق سے اسلئے اسکی نظر بھی حقائق پر پہنچتی ہو اور اسکا یہ مطلب نہیں کہ اس شئے کی حالت ظاہری جو مبنی ہو اسم ظاہری کا نعوذ باللہ علم الٰہی سے خارج ہو حقتعالیٰ کے علم کا تمام غیب و شہادت کو مفید ہونا یقینی و قطعی ہے بلکہ مقصود یہ ہو کہ ہمارا علم تو اس کی ظاہری حالت پر مقصور ہے اور تسمیہ و لقب میں اسی پر نظر ہے اور حق جل علا شانہٗ کی نظر اسکے باطن پر بھی ہو اور بہ نسبت حالت ظاہری کے وہ زیادہ معتبر ہے بس گویا کہ ان کے نزدیک وہی اس شئے کا نام ہو) مثلاً عصائے موسیٰ کا نام خود حضرت موسیٰ کے نزدیک صرف عصا تھا (کیونکہ انسے اسکے اژدہا بنجانے کا علم مخفی و غائب تھا) اور حق تعالیٰ کے نزدیک اس کا نام اژدہا تھا (کیونکہ ان سے یہ حالت غائب نہ تھی اور بوجہ تعلق اعجاز کے اس حالت پر خاص نظر تھی) اسی طرح حضرت عمرؓ کا نام دنیا میں مدت تک بُت پرست رہا (کیونکہ ان کے مومن بنجانیکی کسی کو اطلاع نہ تھی) اور روز الست میں ان کا نام (علم الٰہی میں) مومن تھا (کیونکہ حقتعالیٰ کو معلوم تھا کہ مشیت کے نزدیک یہی مقصود تھا) اسی طرح جس کا نام ہمارے نزدیک منی ہے (اور ہم کو معلوم نہیں کہ اس سے آدمی ضرور بنے گا یا نہیں) وہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ایسا ہی نقش (انسانی) تھا جس حالت میں تم میرے روبرو بیٹھے ہو (کیونکہ ان کے روبرو یہ حالت بھی ظاہر و منکشف تھی اور تمام خلق با مکلف بنانے کی وجہ سے حکمت الٰہی کے روبرو منظور نہ تھی) اور یہ منی حالت عدم میں (یعنے جب صورت انسانیہ اس میں موجود نہ تھی بلکہ معدوم تھی) اللہ تعالیٰ کے علم میں بصورت انسان موجود تھی (نہ اس وقت کی صورت سے) اس میں بیشی تھی نہ کمی تھی (کیونکہ تمام ماضی و مستقبل علم ازلی میں اصلی حالت پر موجود ہیں) حاصل کلام یہ ہے کہ ہمارا اصلی نام حق تعالیٰ کے نزدیک وہ ہو گا جو ہمارا انجام ہونے والا ہے (یعنی قابل اعتبار وہ حالت ہو گی جیسا حدیث میں ہو انما الاعمال بالخواتیم متفق علیہ کذا فی المشکوٰۃ) کارکنان قضا و قدر ہر شخص کا اس کے انجام کے اعتبار سے نام رکھتے ہیں (ایمان پر خاتمہ ہونے والا ہو تو مومن۔ کفر پر خاتمہ ہونے والا ہو تو کافر) اور اس حالت کی بنا پر نام نہیں رکھتے جو محض عاریت یعنی عارضی تھا (مثلاً وہ ایمان جو آخر میں سلب ہو گیا۔ یا وہ کفر جو انجام میں زائل ہو گیا) غرض حق تعالیٰ کے علم کی تو یہ شان ہے کہ سب اشیاء اور انکی سب ظاہری و مخفی حالتیں ان پر منکشف ہیں) چونکہ حضرت آدم علیہ السلام نے بھی حق تعالیٰ کے نور علم سے اشیاء کا مشاہدہ کیا تھا اسلئے تمام اسماء کے حقائق

واسراران پر منکشف ہو گئے (پس اصلی فضیلت حضرت آدم علیہ السلام کی اس نور الٰہی کا ان پر تجلی فرمانا اور ان کو لون علم میں منصبغ کر دینا ہے) چونکہ ملائکہ نے ان میں انوار حق کا ادراک کر لیا تھا اس لئے وہ سجدہ میں گر گئے اور خدمت کیلئے دوڑے (بخلاف ابلیس کے کہ اس کی نظر صرف مادۂ طین تک رہی نور حق کے مشاہدہ سے کور رہا کما حکے اللہ تعالےٰ عنہ خلقتنی من نار و خلقتہ من طین)

این چنیں آدم کہ نامش می برم	گر ستایم تا قیامت قاصرم
ایں ہمہ دانست چوں آمد قضا	دانش یک نہی شد بر وے غطا
کاے عجب نہی از پے تحریم بود	یا بتاویلے بدو توہیم بود
در دلش تاویل چوں ترجیح یافت	طبع در حیرت سوئے گندم شتافت
باغباں را خار چوں در پائے رفت	دزد فرصت یافت کالا برد تفت
چوں ز حیرت رست باز آمد براہ	دید بردہ دزد رخت از کارگاہ
ربّنا انا ظلمنا گفت آہ	یعنی آمد ظلمت و گم گشت راہ

ہُدہُد کہتا ہے کہ ایسے آدم جنکا میں ذکر کر رہا ہوں (پس یہ قصہ گویا زبان ہُدہُد سے ہے) اور اگر قیامت تک انکی تعریف کیا کروں تب بھی قاصر رہوں اتنے بڑے بڑے علوم سے تو واقف مگر جب قضا غالب ہوئی تو ایک نہی (لا تقربا ہٰذہ الشجرۃ) کا علم اُنپر پوشیدہ ہو گیا (اور دشمن کے وسوسے سے اس تردد میں پڑ گئے) کہ خدا جانے نہی تحریم (مطلق) کیلئے ہے یا کسی تاویل و ایہام سے ہے (تاویل پھیرنا کلام کے ظاہر معنی سے۔ ایہام متبادر ہونا معنی قریب کا اور مراد لینا معنی بعید کا اور اس تاویل کی تقریر میں لوگوں کے اقوال مختلف ہیں اس حقیر کے خیال میں جو بے تکلف تاویل آتی ہے جس سے نہ کوئی لفظ قرآنی آبی ہے نہ ذوق سلیم کے خلاف ہے نہ کسی قانون شرعی و عقلی کے مخالف ہے وہ یہ ہے کہ ہر حکم امر ہو یا نہی کبھی مطلق و مؤبد ہوتا ہے کبھی مقید و معلل کسی علت کے ساتھ اور قسم ثانی اس قید یا علت کے ارتفاع سے مرتفع ہو جاتی ہے مثلاً کسی لڑکے کو منع کریں کہ دیکھو اس گھوڑے پر سوار مت ہونا اور قرائن سے معلوم ہو جاوے کہ بوجہ شوخ ہونے گھوڑے کے ممانعت ہوئی ہے سو گو الفاظ اس نہی کے مطلق ہیں مگر قرائن سے مقید ہونا معلوم ہے اس صورت میں اگر یہ لڑکا شہسواری میں خوب مشق بہم پہونچائے کہ گھوڑے کی شوخی کا تدارک کر سکے۔ ہرگز اس حالت میں وہ نہی باقی نہیں رہتی اسی طرح خلاصہ لغزش آدم حضرت آدم علیہ السلام کا سمجھئے کہ ان کو یہ وسوسہ دیا گیا کہ گو لا تقربا نہی مطلق ہے مگر واقع میں یہ معلل ہے ایک علت کے ساتھ اور وہ علت یہ ہے کہ اس شجرہ کی خاصیت ہے

کہ آدمی اسکو کھا کر فرشتہ بنجاتا ہے یا خالد ہو جاتا ہے اور دقت نہی کے دونوں امر بوجہ ضعف استعداد کے آپکے مناسب تھے اب کثرت ذکر و فیضان انوار و اسرار سے اسکی صلاحیت پیدا ہوگئی ہے اسلئے ارتفاع علت سے وہ نہی معلول بھی مرتفع ہوگئی حضرت آدم علیہ السلام کو ملائکہ کے بعض جزئی فضائل حاصل کرنیکی طمع ہوگئی، غرض انکے دل میں جب تاویل کو ترجیح ہوگئی تو حیرت میں (یعنی تردد میں پہلے تو وسوسہ سے مبتلا ہوگئے تھے اسلئے اسمیں کچھ تامل نہ فرمایا اور) طبیعت گندم کی طرف دوڑ پڑی (اس قصہ کی ایسی مثال ہوگئی جیسے کوئی باغبان ہو اور اسکے پاؤں میں کانٹا چبھ جاوے وہ بیچارہ تو کانٹا نکالنے میں رہے اور چور حسب رضا فرصت پاکر اسباب لیکر چلتے ہوں اسیطرح باغبان علم الٰہی یعنی حضرت آدم علیہ السلام کے قلب میں خلش وسوسہ لگا اور اسکی تفتیش میں لگے وزد ابلیس، نے متاع تقویٰ و ثبات آدم کو غارت کر دیا) جب اس حیرت و تردد سے پھر راہ (حقیقت شناسی) پر آئے (اور سوچا کہ نہی تو لفظاً و معناً مطلق تھی) اسوقت معلوم ہوا کہ چور سب اسباب کارخانہ سے لے بھاگا (یعنی کارخانۂ قلب سے متاع صبر و عزم کو زائل کر دیا) اسوقت آہ آہ کرکے ربنا ظلمنا کہنا شروع کیا جسکا حاصل مطلب یہ تھا کہ (ہماری سمجھ پر ظلمت آگئی (اور عقل پر پردہ پڑ گیا) اور راہ (حقیقت شناسی) گم ہوگئی (ظاہر طرز کلام سے معلوم ہوتا ہو کہ مولانا نے ظلمنا کو ظلم سے مشتق نہیں کہا کہ اسمیں نسبت ظلم کی حضرت آدم کی طرف لازم آویگی اور اسمیں حاجت تاویل و تکلف کی ہوگی بلکہ ظلمت سے مشتق کہا ہے اور اسپر کوئی اشکال نہیں حقیر کہتا ہو کہ اکثر شراح نے یوں ہی سمجھا ہے لیکن اس میں اگر اشکال معنوی کم ہوگیا تو کیا ہے اشکال لفظی ایسا قوی ہوگیا کہ مرتفع ہونا اسکا دشوار ہے کیونکہ ظلمت سے ظلم یظلم کا اشتقاق استعمال میں دیکھا نہیں گیا البتہ اظلم مستعمل ہے پھر یہ کہ ظلمنا اس صورت میں لازم ہوگا اسکا تعدیہ مفعول بہ کی طرف مشکل ہوگا پھر یہ کہ معنوی اشکال بحال خود باقی رہیگا کیونکہ فتکونا من الظلمین نص قرآنی ہے الخ یہاں بھی تاویلات کرنا انہی اشکالات کو مستلزم ہے اسلئے یوں مناسب ہے کہ ظلمنا کو تو ظلم ہی سے مشتق کہا جاوے اور انفسنا کو اسکا مفعول بہ قرار دیا جاوے اور ترجمہ یہ ہو کہ ہمنے اپنے نفسوں پر ظلم کیا اور اس مصرعہ یعنی ؎ آمد ظلمت الخ کو علت اس ظلم نفس کی کہا جاوے یعنی یہ ظلم نفس بایں توجہ صادر ہوا کہ ؎ آمد ظلمت الخ اور اس اشکال معنوی کا جواب یہ ہے کہ ظلم کے معنی وضع الشئے فی غیر محلہ ہے سو یہ خلاف اولیٰ اور خطائے اجتہادی تک کو شامل ہے اور حضرت آدم علیہ السلام سے یہ اجتہادی خطا ہوئی رہ گیا عتاب تو وہ عدم تامل پر ہوا کہ اگر تامل کرتے تو حقیقت کو سمجھ جاتے۔

ایں قضا ابرے بود خورشید پوش		شیر و اژدرہا شود زو ہمچو موش	
من اگر دامے نہ بینم گاہ حکم		من نہ تنہا جاہلم در راہ حکم	

ف تاویل لطیف نہی لا تقربا الخ ۱۲

ف تحقیق آیت ربنا ظلمنا و وجہ نسبت ظلم بآدم و حوا علیہما السلام و وجہ عتاب بر خطائے اجتہادی ۱۲

اے خنک آں کو نکو کاری گرفت ۔۔۔ زور را بگذاشت او زاری گرفت
گر قضا پوشد سیہ ہمچوں شبت ۔۔۔ ہم قضا دستت بگیرد عاقبت
گر قضا صد بار قصد جاں کند ۔۔۔ ہم قضا جانت دہد درماں کند
ایں قضا صد بار گر راہت زند ۔۔۔ بر فراز چرخ خرگاہت زند
از کرم داں ایں کہ می ترساندت ۔۔۔ تا بہ ملک ایمنے بنشاندت
ایں سخن پایاں ندارد گشت دیر ۔۔۔ گوش کن تو قصۂ خرگوش و شیر

(حضرتِ آدم علیہ السلام کا قصہ بیان کرکے بطور نتیجہ کے فرماتے ہیں کہ) اس قضا کی ایسی مثال ہے جیسے کوئی ابر ہو کہ خورشید کو پوشیدہ کر دے (اسیطرح امر واقعی کہ مثل خورشید کے روشن اور نمایاں تھا غلبۂ قضا سے مشتبہ ہوتا ہے) اور قضا ایسی چیز ہے کہ بڑے بڑے شیر اژدہے اسکے روبرو موش کے برابر ہو جاتے ہیں (اب مجرم ہو کہتا ہے کہ) اگر میں حکم قضا کے وقت دام نہ دیکھ سکوں تو کچھ عجب نہیں کیونکہ راہ قضا میں صرف میں ہی تنہا نادان نہیں بنا ہوں (بلکہ بڑے بڑے دانا نادان بن گئے ہیں جب آدمی اسطرح مغلوب قضا ہے) تو خوش حال وہ شخص ہے جس نے نیک اعمال اختیار کئے (کہ عبدیت ہے) اور زور کو چھوڑ کر زاری اختیار کرلی (یہ ترک زور و اختیار زار امور تکوینیہ میں بھی ہو سکتا ہے اور امور تشریعیہ میں بھی امور تکوینیہ میں تو یہ کہ جو بلا و مصیبت نازل ہو اسکے دفع میں اپنی تدبیر پر اعتماد نہ کرے بلکہ تدبیر کے ساتھ زاری و رجوع الی اللہ ضروری ہے اور امور تشریعیہ میں یہ کہ اگر قضا را کوئی معصیت سرزد ہو جاوے تو زور کی باتیں کرے کہ ہماری کیا خطا ہماری تقدیر میں یونہی لکھا تھا بلکہ عجز و زاری سے توبہ و استغفار کرے کہ اسمیں امید عفو بھی ہے بخلاف بیباکی و گستاخی کے کہ دوسرا گناہ اور درج فہرست اعمال ہوتا ہے) اگر قضائے الٰہی تجھ پر کوئی بلا مثل شب سیاہ کے مسلط کر دے تو اس سے بھاگ مت کہ حق تعالیٰ کی شکایت کرنے لگے اور غیر اللہ سے التجا کرے اور غیر مشروع تدبیروں کا سہارا پکڑے بلکہ اللہ تعالیٰ ہی کی طرف رجوع کر کیونکہ) انجام کار قضا ہی تیری دستگیری کریگی (یہاں بھی بلا میں دونوں احتمال ہیں تکوینی اور تشریعی اور تقریر اسی کے قریب ہے جیسے اوپر گذرا) اگر قضا سو بار تیری جان کا قصد کرے تو یاد رکھ کہ قضا ہی جاں بخشی کرے گی اور وہی درماں کریگی (اسمیں بھی وہی دونوں احتمال ہیں اور تشریعی کے احتمال میں دستگیری اور درماں سے مراد توفیق توبہ ہے) یہ قضا اگر سو بار تیری رہزنی کرے تو یہی بلندی چرخ پر تیرا خیمہ نصب کرے گی (اگر تکوینی رہزنی مراد ہو تو مطلب ظاہر ہے ان مع العسر یسرا اور نیز بلیات سے رفع درجات ہوتا ہے جیسا احادیث میں ہے اور اگر تشریعی لیا جاوے تو گناہ کا سرزد ہو جانا مراد ہے اور دوسرے مصرعہ کے

رنگ رو از حال دل دارد نشاں رنگ روئے سرخ دارد بانگ شکر	رحمتم کن مہر من در دل نشاں رنگ روئے زرد دارد صبر و نکر

(یہ انتقال ہے مضمون ارشادی کیطرف بمناسبت مضمون زاندرون خود میدہد رنگم خبر کے فرماتے ہیں کہ) حق تعالےٰ نے چونکہ (کئی آیات میں) سیما کو (یعنی علامات ظاہری کو) معرف (یعنی ذریعہ شناخت) فرمایا ہے (جیسے تعرفہم بسیماہم وغیرہا) اسلئے عارف کی نظر سیما کیجانب رہتی ہے (ان علامات سے مراد وہ ہیئت ہے، جو اثر صفت باطنی طاعت و معصیت کا ہے اور ادراک اسکا فراست صحیحہ سے ہوتا ہے پس نہ مطلقاً ہر علامت مراد ہے کیونکہ بہتیرے اچھے لوگ ظاہراً خستہ و حقیر و بدشکل ہوتے ہیں۔ اور بہتیرے بُرے آدمی ظاہراً چکنے چپڑے حسین جمیل ہوتے ہیں اور نہ ہر شخص کا ادراک معتبر ہے کیونکہ المرء یقیس علیٰ نفسہ بکثرت واقع ہوتا ہے اسی لئے وارد ہے اتقوا فراسۃ المومن فانہ ینظر بنور اللہ پس عارف کی نظر ایسے سیما کی طرف ہوتی ہے اور اسکی فراست کے صحیح ہونے کیلئے خود اسکا عارف ہونا کافی دلیل ہے) اور (ظاہری) رنگ و بو (اسی قید کے ساتھ جو اوپر مذکور ہوئی) جرس کی طرح (جو جانور کے گلے میں لٹکا رہتا ہے) غماز و مخبر ہے (جسطرح جرس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ کوئی جانور آرہا ہے) چنانچہ جرس کی آواز گھوڑے کا پتہ بتلا دیتی ہے (کہ یہاں گھوڑا ہے اور اسی کی کیا تخصیص ہے) ہر چیز کی آواز اسکی خبر دیتی ہے حتی کہ آواز خر اور آواز در میں تمیز کر لیتے ہو کہ یہ خر بول رہا ہے یا کوئی دروازہ بند ہو رہا ہے) چنانچہ پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم مختلف لوگوں میں تمیز کر لینے کیلئے ارشاد فرماتے ہیں۔ المرء مخبو فی طی لسانہ لا فی طیلسانہ یعنی آدمی پوشیدہ ہوتا ہے اپنی زبان کی تہ میں نہ طیلسان یعنی لباس فاخرہ کے اندر مطلب یہ کہ لباس پر مت نظر کرو کہ کیسا ہے گفتگو میں غور کرو کہ کس قسم کی ہے جیسا سعدیؒ کا قول ہے ؎ تا مرد سخن نگفتہ باشد ؛؛ عیب و ہنرش نہفتہ باشد تو اس حدیث سے بھی سیما کے معرف ہونیکی تائید ہوئی مگر اس قول کا حدیث ہونا میری نظر سے نہیں گذرا پھر زبان خرگوش سے کہا جاتا ہے کہ) رنگ رو حال دل کی علامت ہے مجھ پر رحم کیجئے اور میری مہر الفت کو دل میں جگہ دیجئے (اور رنگ رو کا علامت حال دل ہونا اسطرح ہے کہ دیکھو) اگر چہرہ کا رنگ سرخ ہو تو یہ ندائے شکر ہے (کیونکہ دل میں کسی نعمت کی خوشی ہوتی ہے تو رنگ چہرہ کا ارغوانی ہو جاتا ہے اسی طرح) اگر زرد رنگ ہو تو صبر و کراہت و ناخوشی کی علامت ہے (کیونکہ غم میں چہرہ کا رنگ زرد ہو جاتا ہے)

ف عجب نہیں کہ مقصود مولانا کا ان اشعار سے اسپر تنبیہ فرمانا ہو کہ ہر چند کہ محض ظاہر پر کسی حکم کا مدار نہیں جیسا ظاہر پرستوں کا برتاؤ ہے لیکن ظاہر بالکل بیکار بھی نہیں جیسے بعض مدعیان باطن کا دعویٰ ہے کہ میاں باطن درست ہونا چاہیے ظاہری نماز روزہ و تقویٰ و طہارت میں کیا رکھا ہے اور اسی دھوکے میں بہتیرے نادان

یہ معنی ہونگے کہ توفیق توبہ کی دیکر درجات عطا فرمائے جاوینگے اس صورت میں مقصود بشارت دینا ہو اہل ذنوب کو کہ توبہ کرنیکی ہمت محض اسوجہ سے ضعیف نہ کریں کہ ہمارے گناہ کثرت سے ہیں انکے عفو کی کیا امید ہے بلکہ امیدوار رہیں اور توبہ کرلیں کہ ضرور قبول ہوتی ہے) یہ بھی قضا کا کرم سمجھو تمکو اپنے سے خوف دلاتی ہے (اور اس تخویف کے سبب قضا سے متنفر یا فرار مت کرو) کیونکہ اسکا مقصود تخویف سے یہ ہے کہ تم کو ملک امن میں (اطمینان سے) بٹھلاوے (کیونکہ جب ڈروگے معاصی سے بچو گے۔ اور اطاعت و عبدیت اختیار کروگے اور یہی سبب ہے امن دائمی کا قال اللہ تعالے ان الذین یخشون ربہم بالغیب لہم مغفرۃ واجر کبیر۔ اب پھر قصہ کی طرف رجوع فرماتے ہیں کہ، اس مضمون غلبۂ قضا کا تو کہیں پایاں نہیں قصہ میں دیر بہت ہوگئی ہے اس لئے اب شیر و خرگوش کا قصہ سننا چاہئے

پا واپس کشیدن خرگوش از شیر چوں نزدیک چاہ رسید

شیر با خرگوش چوں ہمراہ شد	پُر غضب پُر کینہ و بدخواہ شد
بود پیشا پیش خرگوش دلیر	ناگہاں پا را کشید از پیش شیر
چوں کہ نزد چاہ آمد شیر دید	کز رہ آں خرگوش ماند و پا کشید
گفت پا واپس کشیدی تو چرا	پاے را واپس مکش پیش اندر آ
گفت کو پایم کہ دست و پاے رفت	جان من لرزید و دل از جاے رفت
رنگ رویم را نمی بینی چو زر	ز اندروں خود می دہد رنگم خبر

یعنی شیر خرگوش کے ساتھ غضب و کینہ میں بھرا ہوا چلا اور وہ خرگوش آگے آگے جارہا تھا دفعۃً چلتے چلتے رک گیا یعنی جب اس کنوئیں کے نزدیک پہنچا تو شیر نے دیکھا کہ وہ خرگوش چلنے سے رک گیا پوچھا کہ تونے پیچھے کو پاؤں کیوں ہٹایا ایسا مت کر آگے کو چل خرگوش بولا کہ میرا پاؤں ہی کہاں ہے جسکو بڑھاؤں یا ہٹاؤں) ہاتھ پاؤں سب بیکار ہوگئے اور جان میں لرزہ پڑرہا ہے اور دل قابو میں نہیں تم میرے چہرہ کا رنگ نہیں دیکھتے کہ زرد پڑگیا ہے باطنی حالت (خوف کی) خود رنگ سے معلوم ہو سکتی ہے۔

حق چو سیما را معرف خواندہ است	چشم عارف سوئے سیما ماندہ است
رنگ و بو غماز آمد چوں جرس	از فرس آگہ کند بانگ جرس
بانگ ہر چیزے رساند زو خبر	تا شناسی بانگ خر از بانگ در
گفت پیغمبر بہ تمیز کساں	مرء مخفی لدی طے اللساں

بے شرع فقیروں کے دام میں پھنس جاتے ہیں ان اشعار میں انکا رد ہے تقریر اسکی یہ ہے کہ جو صفت انسان کے باطن میں ہوتی ہے ظاہر میں ضرور اسکا اثر پہنچتا ہے پس اگر ان لوگوں کے قلب میں محبت و خشیت و ذکر اللہ تعالیٰ کا راسخ ہے تو ظاہری اعمال اس سے کیوں نہیں سرزد ہوتے غرض اصلاح باطن کیلئے تو صلاح ظاہر لازم ہے اور اسکا عکس ضروری نہیں اسلئے قابل اعتقاد وہ شخص ہوا کہ ظاہر و باطن اس کا دونوں آراستہ ہوں اگر ظاہر خراب ہو تب تو فوراً ترک کرنا چاہئے اور اگر ظاہر درست ہے تو فوراً اعتقاد کرنا نہ چاہئے تا وقتیکہ فراست صحیحہ و تتبع غائر سے معلوم نہ کرے کہ اس ظاہر کا منشا امر باطنی ہے یا محض رنگ و روغن ہے طالب عاقل نشست و برخاست و طرز کلام سے اس کو بخوبی معلوم کر سکتا ہے ان اشعار میں اس کی طرف بھی اشارہ ہے اسی لئے چشم عارف کی تخصیص کی ہے۔

در من آمد آں کہ دست و پا برد	رنگ رو و قوت و سیما برد
آں کہ او ہر چہ درآید بشکند	ہر درخت از بیخ و بن او برکند
در من آمد آنکہ ہوے گشت و مات	آدمی و جانور جامد نبات
ایں خود اجزا اند کلیات ازو	زرد کردہ رنگ و فاسد کردہ بو
تا جہاں گہ صابرست و گہ شکور	بوستاں گہ حلہ پوشد گاہ عور

(خرگوش اپنے تغیر لون اور اضمحلال کی علت بیان کرتا ہے کہ) میرے اندر ایک ایسی چیز آگئی جو دست و پا سب کو بیکار کردے اور رنگ رو اور قوت و سیما وہی (اصلی) کو زائل کردے (وہ چیز تاثیر قضا یعنی حکم خداوندی کی تاثیر ہے جس نے دل میں خوف ہلاکت کا پیدا کر دیا اور اس سے یہ حالت ہو گئی۔ آگے کئی شعر تک اسی تاثیر قضا کا ذکر ہے جس سے مختلف اشیاء میں مختلف تغیرات پیدا ہوئے یہ خوف بھی اسی کا ایک اثر ہے۔ اسیطرح ہر محل میں مختلف اثر ہے مگر اثر قضا ان سب میں مشترک ہے کیونکہ ان تغیرات متنوعہ کا اثر قضا ہونا ظاہر و داخل عقائد ہے چنانچہ اس کی تفصیل فرماتے ہیں کہ) وہ (تاثیر قضا) ایسی چیز ہے کہ جس چیز کے اندر آجاوے اسی کو شکستہ اور ریختہ کردے اور سب درختوں کو بیخ و بن سے اکھاڑ ڈالے میرے اندر ایسی چیز آگئی ہے جس سے سب مغلوب ہو رہے ہیں انسان و حیوانات و جمادات و نباتات (یہ تینوں اخیر موالید ثلاثہ کہلاتے ہیں اور مرکبات عنصریہ انہی میں منحصر ہیں اور انسان بھی حیوانات میں داخل ہے کیونکہ حیوان جاندار کو کہتے ہیں نہ صرف جانوروں کو اور ان موالید ثلاثہ بیچاروں کی کیا حقیقت ہے) یہ تو خود اجزاء (یعنی فرع ہیں) خود کلیات (یعنی ان کے اصول) کی (کہ عناصر اربعہ و اجرام علویہ ہیں) یہ کیفیت ہے کہ اس چیز سے ان کا رنگ زرد (یعنی متغیر) ہے اور بو فاسد ہو رہی ہے (دیکھو کہ عناصر کا

تغیر لون و فساد و رائحہ بھی ظاہر ہے کہ تاثیر تضاد سے ہے اور جاننا چاہیئے کہ یہاں اجزاء اور کلیات سے مراد معنی اصطلاحی منطقی نہیں کیونکہ اس اصطلاح کے اعتبار سے نہ موالید ثلاثہ عناصر کے اجزاء ہیں اور نہ عناصر موالید ثلاثہ کے کلیات ہیں بلکہ موالید ثلاثہ تو کل ہیں اور عناصر انکے اجزاء ہیں اور کلیات نہ یہ ہیں نہ وہ ہیں بلکہ مراد اجزاء و کلیات سے مجازاً فروع و اصول ہیں جیسا ہم نے تفسیر کی ہے اور مرکبات کا بسائط کیلئے فروع ہونا ظاہر ہے پس اسمیں کوئی اشکال نہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جزو سے اصطلاحی معنی لئے جاویں پس توجیہ اسکی یہ ہوگی کہ درخت مثلاً مشتمل ہے چار عنصر پر اور چاروں عنصر و نمیں سے جتنا جتنا اسمیں موجود ہے وہ جزو ہے تمام کروں کا پس مجموعہ اجزاء اربعہ درخت ہے وہ بھی جزو ٹھہرا مجموعہ چار کروں کا۔ اور اصول کو ہمنے عام لے لیا گو عناصر تو باعتبار اجزاء ہونیکے اصل ہیں اور اجرام علویہ باعتبار مؤثر ہونے کے اصل ہیں وجہ اس عام لینے کی یہ ہے کہ مولانا نے آگے تفصیل کلیات میں اجرام علویہ کا ذکر فرمایا ہے اور جاننا چاہیئے کہ یہ عناصر اربعہ امہات کہلاتے ہیں اور اجرام علویہ آبا کیونکہ اجرام علویہ کے اختلاف حرکات سے عناصر میں مختلف آثار پیدا ہوتے ہیں اور انہی آثار کا نتیجہ ہے مختلف ترکیبات کا حاصل ہونا ان عناصر سے ان ہی مختلف احوال کا پیدا ہونا اور اسی لئے مرکبات موالید ثلاثہ کہلاتے ہیں۔ چنانچہ اسی اختلاف احوال کو بطور تفریع کے فرماتے ہیں کہ (اسی تغیر اصول کی وجہ سے دکہ آبا، و امہات موالید ثلاثہ کے ہیں) اس جہان کی یہ حالت ہے کہ کبھی صابر ہے کبھی شاکر (یعنی کبھی بارونق و با زینت ہے اور کبھی ویران و تباہ مجازاً صابر و شاکر کہدیا) چنانچہ باغ ہی ہے کہ کبھی حلہ پہن لیتا ہے (یعنی بہار میں برگ و بار سے مزین ہوتا ہے) اور کبھی برہنہ ہو جاتا ہے (یعنی خزاں میں بے برگ و بار ہو جاتا ہے)

آفتابے کو برآید نارگوں	ساعتے دیگر شود او سرنگوں
اختران تافتہ بر چار طاق	لحظہ لحظہ مبتلائے احتراق
ماہ کو افزود ز اختر در جمال	شد ز رنج دق او ہمچوں ہلال

نارگوں، انار رنگ۔ چار طاق خیمہ مراد فلک۔ احتراق، سوختن مراد نہاں شدن نور ہے زیر شعاع آفتاب دق، مرض معروف مراد کاستن۔ یہاں سے بیان ہے تغیر اصول کا سو اول آبا، یعنی اجرام فلکیہ کا بیان کرتے ہیں، آفتاب (ہی کو دیکھو) کس طرح چمکتا دمکتا نکلتا ہے پھر دوسرے وقت میں (جب ڈھل جاتا ہے) کس طرح سرنگوں (مائل بہ پستی) ہو جاتا ہے (حتّٰی کہ غروب ہو جاتا ہے یہ کتنا بڑا تغیر ہے اسی طرح) ستاروں کو دیکھو کہ فلک پر کس طرح چمکتے ہیں پھر وقتاً فوقتاً مبتلائے احتراق ہو جاتے ہیں

(یا تو آفتاب نکلتے وقت یا جب ایک کو دوسرے سے کسوف واقع ہوتا ہے) چاند جو حسن و جمال میں (جب کہ پورا ہوتا ہے) ستاروں سے بھی بڑھا ہوا ہے وہ مرض دق سے ہلال بن جاتا ہے (یہ سب تغیرات تاثیر قضا ہی سے واقع ہوتے ہیں)

ایں زمین باسکون و باادب	اندر آرد زلزلہ اش در لرزہ و تپ
اے بسا کہ زیں بلائے ناگہاں	گشتہ است اندر زمیں چوں ریگ آں
اے بسا کہ زیں بلائے مردہ ریگ	گشتہ است اندر جہاں او خردہ ریگ
ایں ہوا با روح آمد مقترن	چوں قضا آید وبا گشت و عفن
آب خوش کو روح را ہمشیرہ شد	در غدیرے زرد و تلخ و تیرہ شد
آتشے کو باد دارد در بروت	ہم یکے بادے برو خواند یموت
خاک کو شد مایۂ گل در بہار	ناگہاں بادے درآرد زود مار
حال دریا ز اضطراب جوش او	فہم کن تبدیلہائے ہوش او

و مردہ ریگ چیزیکہ از مردہ باز ماند یعنی میراث چونکہ میراث را بے اختیاری لازم باشد مراد مطلق اضطراری است خردہ ریگ ریزہ ریزہ، رُوح بالضم جان و بالفتح راحت، باد در بروت تکبر، یموت یعنی می میرد، مار بالفتح ہلاکی

ان اشعار میں بیان ہے تغیرِ امہات یعنی عناصر کا پس فرماتے ہیں کہ اس زمین کو دیکھو جو بڑی سکون و ادب والی ہو (ادب سے مراد سکون ہے مجازاً) اسکو زلزلہ کس طرح تپ و لرزہ میں مبتلا کر دیتا ہے (اور سکون زائل کر دیتا ہے۔ سو یہ کتنا بڑا تغیر ہے اور اسی قضائے الٰہی کا اثر ہے) اسی طرح بہت سے پہاڑ (کہ ایک جزو عنصر زمین کا ہے) اس بلائے ناگہانی سے زمین کے اندر ایسے ہو گئے ہیں جیسے زمین کا ریگ یعنی بہت سے پہاڑ اس بلائے بے درماں سے دنیا میں شکستہ ہو کر ریزہ ریزہ ہو گئے ہیں (جیسے کوہ آتش فشاں ہیں آگ لگجانیکی وجہ سے اجزائے جبل سوختہ ہو کر خاکستر بنجاتے ہیں اور بلائے ناگہانی و بے درماں سے مراد اثر قضا ہے) اسی طرح اس ہوا کو دیکھو کہ اس کو رُوح سے کسقدر اقتران ہے (کہ آلاتِ نفس کے ذریعہ سے قلب میں پہونچکر روح کو حیات بخشتی ہے یا یوں کہا جائے کہ یہ ہوا راحت کے ساتھ کسدرجہ قرین ہے کہ راحت ہوا کے ساتھ ساتھ ہے اسی حیات بخشی کیوجہ سے) مگر جب قضا آتی ہے تو یہی ہوا سبب وبا اور متعفن ہو جاتی ہے۔ اچھا پانی کو لو کتنی اچھی چیز ہے اور روح و حیات کے ساتھ تو گویا لازم و ملزوم ہے (کما قال تعالیٰ وجعلنا من الماء کل شیئ حی) مگر تالاب میں اسی کو بعض اوقات دیکھو کیسا زرد اور تلخ اور تیرہ ہو جاتا ہے۔ اب آگ کو لو کیسی تعلی کرتی ہے مگر ہوا کا ایک جھونکا آیا کہ فنا ہو گئی (چنانچہ چراغ کا ہوا سے گل ہو جانا مشاہدہ کیا جاتا ہے بس چاروں عنصر کا حال معلوم ہو گیا

آگے اسی مضمون کا تتمہ ہے کہ) خاک کو دیکھو کہ مثل کوہ کے یہ بھی عنصر زمین کا ایک جزو ہے اول بہار میں پھول پھلواری کا ایک خزانہ تھی دفعۃً ایک ہوائے خزانی ایسی چلی کہ اس کی رونق کو تباہ کر دیا اسی طرح دریا کو لو (جو بجائے خود ایک کوہ عنصری ہے) اور اس کی حالت متموج سے اس کے ہوش و حواس کے باختہ اور مبدل ہونے کو سمجھو (تبدیل ہوش سے مطلق تغیر مراد ہے مجازاً و تشبیہاً)

چرخ سرگرداں کہ اندر جستجوست	حال او چوں حال فرزندان اوست
گہ حضیض و گہ میانہ گاہ اوج	اندر و از سعد و نحسے فوج فوج
گہ شرف گاہے صعود و گہ فرح	گہ وبال و گہ ہبوط و گہ ترح

(اہل ہیئت میگویند کہ سبعہ سیارہ بر دائرہ حرکت میکنند کہ مرکز ایں دائرہ نقطہ ایست فوق مرکز فلک الافلاک کہ مرکز ارض ست و بریں دائرہ یک نقطہ ابعد ست از مرکز فلک الافلاک یک نقطہ اقرب ست از دو نقطہ ابعد را اوج نامند و نقطہ اقرب را حضیض و دو نقطہ اندر محیط آں دائرہ کہ بعد آں ہر دو از مرکز عالم مساوی است بہ بعد آں ہر دو نقطہ از مرکز آں دائرہ وایں ہر دو نقطہ را بعد اوسط گویند کہ در شعر بالا بہ میانہ تعبیر کردہ شد شرف بلندی و نزد اہل تنجیم ہر برجے کوکبے خاص را خانہ شرف است چنانچہ برج حمل خانہ شرف آفتاب ست صعود بالا رفتن فرح شادی و اہل تنجیم ہر برجے را خانہ فرح کوکبے خاص قرار دادہ اند چنانچہ عمل خانہ فرح عطارد ست وبال سختی و دشواری و در اصطلاح اہل تنجیم در آمدن کوکبے در برج مقابل خانہ خود یعنی در برج ہفتم ازاں خانہ چنانچہ اسد خانہ آفتاب ست بمناسبت حرارت مزاج آفتاب اسد پس دلو کہ ہفتم اوست خانہ وبال او بود و ہبوط فرود آمدن و نقصان شدن و در اصطلاح نجوم عبارت ست از در آمدن کوکب در برج مقابل برج شرف کہ ہفتم او باشد چنانکہ در میزان ہبوط آفتاب بود کہ ہفتم حمل ست ترح ضد فرح و نزد نجومیاں ترح ہر کوکبے در ہشتم خانہ فرح وے باشد چنانچہ ترح عطارد در میزان بود کہ ہفتم حمل ست ایں اصطلاحات ہیئت از بحر العلوم و اصطلاحات نجوم از شیخ ولی محمد منقول است می گویم پس ترح و فرح متقابل ست و ہبوط و شرف متقابل پس صعود کہ تفسیرش مذکور نیست شاید کہ متقابل وبال باشد پس معنی صعود آمدن کوکب در برج کہ خانہ خود باشد چنانچہ آمدن آفتاب در اسد۔ چونکہ اوپر اجرام علویہ میں صرف کواکب کا بیان فرمایا ہے یہاں فلک کا بیان کرتے ہیں اور بطور دلیل انی کے اسکے تغیر پر موالید ثلاثہ سے استدلال کرتے ہیں)، یہ چرخ جو حرکت سے ایسا سرگرداں پھرتا ہے جیسے کوئی شخص کسی شے کو تلاش کرتا پھرتا ہو اسکی حالت تغیر بھی اسکی اولاد (موالید ثلاثہ) کی طرح ہے (کہ انکے تغیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اصل میں بھی تغیر ہوتا ہوگا ورنہ یہ آثار مختلفہ اسکی حالت واحدہ سے پیدا نہ ہوتے کیونکہ تغیر مسبب بدون سبب ممکن نہیں ،)

(اور اس فلک کا تغیر یہی ہے کہ اسکی حرکت سے کبھی نقطہ حضیض پیدا ہوتا ہے کبھی بعد اوسط کبھی اوج اور اس فلک کے اندر سعد و نحس کواکب کی فوج کی فوج بھری ہے پھر ان کواکب کو کبھی حالت شرف کی حاصل ہوتی ہے کبھی صعود کی کبھی فرح کی کبھی وبال کی، کبھی ہبوط کی کبھی ترح کی تو مولانا نے اس مضمون کو محض شاعرانہ طور پر اصطلاحات مذکورہ پر تمثیلاً مبنی فرمایا ہے اس سے امور مذکورہ کا حق ہونا لازم نہیں آتا)

از خود اے جزوے ز کلہا مختلط	فہم می کن حالت ہر منبسط
چوں نصیب مہتراں شد دست و رنج	کہتراں را کے تواند بود گنج
چونکہ کلیات را رنج ست و درد	جزو ایشاں چوں نباشد روئے زرد
خاصہ جزوے کو ز اضداد ست جمع	ز آب و خاک و آتش و باد ست جمع

(یہ اشعار بطور نتیجۂ اشعار سابقہ کے ہیں اور انمیں استدلال ہے تغیر فرع متاثر سے تغیر اصل مؤثر اور تغیر مؤثر سے تغیر متاثر پر جسکو اصطلاح میں دلیل انی اور لمی کہتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ اے شخص کہ تو ایک جزو (یعنی فرع) بہت کلوں سے (یعنی عناصر سے) مخلوط (یعنی مرکب) ہے تو اپنی حالت تغیر سے اپنے تمام بسائط کی حالت (جنسے تو مرکب ہے) سمجھ لے (کہ اسیطرح انمیں تغیر ہوگا یہ استدلال اول ہے) پس جب اوپر ثابت ہو گیا کہ سرداروں (یعنی اصول) کے حصہ میں درد و رنج (یعنی تغیر) ہے تو تابعین (یعنی فروع) کو کب خزانہ سلامتی (و عافیت) میسر ہو سکتا ہے (چنانچہ اوپر مہتر و کہتر کا لفظ مجمل تھا اسلئے اسکی شرح فرماتے ہیں) یعنے جب کلیات (اصول) کو رنج و درد حاصل ہے تو انکا جزو (تابع مرکب) کیونکر زرد رو (یعنی متغیر) نہ ہوگا (یہ استدلال ثانی ہے اور یوں تو سب ہی مرکبات میں تغیر و تبدل واقع ہونا ضروری ہے مگر) خصوصاً ایسے جزو (یعنے مرکب) میں تغیر تو بہت ہی لازمی ہے جو بہت سے اضداد سے جمع ہو یعنی آب و خاک و آتش و باد سے جمع ہو (وجہ یہ کہ اضداد میں تغیر افتراق کی خود قابلیت زیادہ ہے کیونکہ وہ مقتضی ہیں عدم اجتماع کو مراد اس سے انسان ہے جیسا آگے قرینہ موجود ہے ے جنگ اضداد ست عمر جاوداں، کیونکہ بعد مرگ کے حیات ابدی اقسام مذکورہ موالید ثلثہ میں صرف انسان کیلئے ثابت ہے اور چونکہ اقسام مذکورہ میں جن مذکور نہیں ہیں اسلئے اس تخصیص سے جن کی ابدیت کی نفی لازم نہیں آتی اور ہر چند کہ اکثر مرکبات ان سب اضداد اربعہ سے مرکب ہیں مگر انسان میں اور وں سے یہ امر زائد ہے کہ اسمیں علاوہ ان اجزائے اربعہ کے کہ عالم خلق سے ہیں اور اجزاء عالم امر کے بھی جو لطائف کہلاتے ہیں داخل ترکیب ہیں چنانچہ مصرعہ مذکورہ میں جنگ اضداد کو عمر جاوداں فرمانے سے اسطرف اشارہ بھی فرما دیا ہے کیونکہ محض ان اضداد اربعہ کا افتراق تو عمر جاوداں کو مستلزم نہیں، یہ افتراق تو غیر انسان میں بھی پایا جاتا ہے حالانکہ ابدیت حاصل نہیں پس یہ قرینہ ہے کہ

اضداد میں لطائف کو بھی لے رکھا ہو بس اسقدر اضداد سے مرکب ہونا خاصۂ انسانی ٹھہرا پس ہمارا دعویٰ کہ اس سے مراد انسان ہی ثابت ہو گیا۔ اور اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ جمع ہونا اضداد کا تو محال عقلی ہی پھر واقع کیسے ہوا جواب یہ ہی کہ اجتماع محال اجتماع فی الصدق ہے .... نہ اجتماع فی التحقیق یعنی ایک شئے پر دونوں صادق نہیں آ سکتے مثلاً کوئی شے سفید بھی ہو سیاہ بھی اور اگر دونوں معاً متحقق ہو جاویں تو محال نہیں مثلاً کپڑے میں ایک دھاری سیاہ ہو ایک سفید ممکن بلکہ واقع ہے تو مرکب میں اجتماع اضداد اسی قبیل سے ہو کہ اسمیں اجزائے مختلفہ متحقق ہیں اور پھر بھی ایک جزو پر دوسرا جزو صادق نہیں آتا۔

این عجب نبود کہ میش از گرگ جست ‌ ‌ ‌ این عجب کہ میش دل در گرگ بست

زندگانی آشتی دشمناں ‌ ‌ ‌ مرگ وا رفتن باصل خویش داں

صلح دشمن دار باشد عاریت ‌ ‌ ‌ دل بسوئے جنگ تازد عاقبت

زندگانی ز آشتی ضدہاست ‌ ‌ ‌ مرگ آنکہ درمیاں شاں جنگ خاست

صلح اضداد ست عمر ایں جہاں ‌ ‌ ‌ جنگ اضداد ست عمر جاوداں

روز کے چند از برائے مصلحت ‌ ‌ ‌ باضد اندر وفائے مرحمت

عاقبت ہر یک بجوہر باز گشت ‌ ‌ ‌ ہر یکے با جنس خود انباز گشت

لطف باری ایں پلنگ رنگ را ‌ ‌ ‌ الف داد و برد زیشاں جنگ را

لطف حق ایں شیر را و گور را ‌ ‌ ‌ الف دادست ایں دو ضد را در وفا

چوں جہاں رنجور و زندانے بود ‌ ‌ ‌ چہ عجب رنجور گر فانے بود

خواند بر شیر او ازیں رو پند ہا ‌ ‌ ‌ گفت من پس ماندہ ام زیں بند ہا

(دشمن دار، دشمن دارندہ، دیگرے چنانکہ دوست دار جوہر اصل رنگ بزکوہی الف بالکسر الفت ان اشعار میں بیان ہی اس جمع اضداد مذکورۂ بالا کے عجیب اور عارضی ہونیکا اور اس سے زندگانی دنیا کے ناپائدار ہونے پر استدلال کرنیکا بس فرماتے ہیں کہ) اسکا تو تعجب نہیں ہوتا کہ میش گرگ سے بھاگ نکلے یا البتہ عجیب ہے کہ میش گرگ سے وابستگی کرنے لگے (یعنی اضداد کا متفرق ہونا عجیب نہیں مجتمع ہونا عجیب ہے) اور حقیقت زندگانی (دنیا) کی ان اضداد کی صلح اور جمعیت ہی اور موت کی حقیقت یہ ہی کہ سب اضداد اپنے اپنے اصول میں جا ملیں (یہ اس استدلال کا ایک مقدمہ ہے) اور ظاہر ہے کہ دشمنوں کی صلح محض عاریتی و عارضی ہوتی ہے۔ اور انجام کار پھر مخالفت اور مفارقت ہی کی طرف میلان ہوتا ہے (یہ دوسرا مقدمہ ہوا اس استدلال کا پس دونوں مقدموں سے یہی نتیجہ نکلا کہ زندگانی دنیا محض بے بقا و عارضی ہے۔ آگے انہی

مقدمات اور نتیجہ کی تفصیلی تصریح ہے کہ) زندگانی صرف صلح اضداد کی بدولت ہے اور موت یہی ہے کہ انمیں اختلاف وافتراق ٹھن جاوے پس اس دنیا میں جو عمر ہے وہ تو صلح اضداد کا نام ہے اور عمر باقی (جو بعد موت ہوگی) جنگ اضداد کا نام ہے (جو حقیقت موت کی ہے۔ اب ان اضداد میں جو عناصر ہیں انکی جنگ تو یہ ہے کہ ان میں جو اتصال و تماس حاصل ہے یہ جاتا رہے ہر ایک اپنے کرہ میں ملجاوے اور جو لطائف ہیں انکی جنگ ان عناصر سے یہ ہے کہ انکا تعلق اس جسم عنصری سے نہ رہے۔ چنانچہ بعد مرگ یہی ہوتا ہے مگر یہ افتراق عمر جاوداتی کی شرط ہے کہ اس سے ایکبار تقدیم ضروری ہے اسلئے لازم و دائم نہیں کیونکہ یہ یقینی ہے کہ حشر میں پھر یہ افتراق زائل ہو کر سب اضداد میں بدستور اجتماع ہو جاویگا) چند روز کیواسطے مصلحت کیلئے یہ اضداد اپنے اضداد کیساتھ وفاد مہربانی میں لگ رہے ہیں آخیر کو ہر ایک اپنی اپنی اصل کیطرف لوٹ جاوے گا اور اپنی جنس (یعنی نوع) کیساتھ شامل ہو جاویگا۔ محض لطف الٰہی نے ان اضداد کو کہ متضاد ہونے میں مثل پلنگ اور بزکوہی کے ہیں الفت دیدی ہے اور ان سے اختلاف کو رفع کر دیا ہے اور اسی لطفِ الٰہی نے اس شیر و گورخر کو (یعنی اضداد کو) صفت وفاداری میں اجتماع دیدیا ہے (یہ سب تحقیق ہے مقدمات کی پس جب تقریر بالا سے معلوم ہوا کہ) یہ جہاں رنجور (یعنی متغیر) اور مجبوس (یعنی محکوم قضا) ہے تو اگر رنجور مرجاوے تو تعجب کی کیا بات ہے (یعنی اس عالم کا فنا ہو جانا کچھ بعید نہیں اور جب شارع نے اسکے وقوع کی خبر دیدی تو وہ غیر بعید متحقق اور ثابت ہو گیا یہ مضمون نتیجہ ہے ان مقدمات کا اور عجب نہیں کہ مقصود مولانا کا ان تمام تغیرات کے بیان کرنے سے اسی زوال و فنا کا ثابت کرنا ہو تاکہ طالب حق اس فانی سے تعلق نہ بڑھاوے اور ان حوادث سے محدث کیطرف متوجہ ہو کر اسکی طلب میں سرگرم ہو۔ اب پھر قصہ کیطرف رجوع کرتے ہیں کہ) اس خرگوش نے اسی قبیل کے بہت سے مضامین وعظیہ شیر کے روبرو بیان کئے اور کہا کہ میں ایسے ہی موانع کیوجہ سے (کہ جن سے تمام اجزاء عالم متغیر و مغلوب ہو رہے ہیں) پیچھے کو رہا جاتا ہوں (اور آگے نہیں بڑھ سکتا)

پرسیدن شیر از سبب پا واپس کشیدن خرگوش

شیر گفتش تو ز اسباب مرض	این سبب گو خاص کانیستم غرض
پاے را واپس کشیدی تو چرا	میدہی بازیچہ اے داہی مرا
گفت آں شیر اندریں چہ ساکن ست	اندریں قلعہ ز آفات ایمن ست
یار من بستد زمن در چاہ برد	بر گرفتش اندرہ و بے راہ برد

(غرض مقصود۔ داہی بدال مہملہ زیرک چالاک) یعنی شیر نے کہا کہ (تو نے ابتک مجملاً بتایا ہے کہ میرے اندر کوئی اثر عظیم آگیا مگر اسکی تعیین نہیں کی کہ وہ کیا ہے تو اب) اپنے مرض (خوف) کے اسباب (مختلفہ) میں سے

وہ خاص سبب بتلا کہ میرا مقصود اسکا دریافت کرنا ہے (تو بتلا) تو نے پاؤں کو پیچھے کیوں ہٹایا ہے؟ ارے مکار تو مجکو چکمہ دیتا ہے۔ خرگوش نے کہا کہ (وہ خاص سبب یہ ہے کہ) وہ شیر (جسکا میں نے تم سے ذکر کیا تھا) اس کنوئیں کے اندر رہتا ہے اور اس قلعہ میں تمام آفات سے بے فکر ہے میرے یار کو (کہ خرگوش تھا) مجھ سے چھین کر اس کنوئیں میں لیجا رکھا ہے اور رستہ سے اس کو اچک کر بے رستہ لے گیا (کہ وہاں جانے کا رستہ ہی نہیں)

قعر چہ بگزید ہر کو عاقل ست ظلمت چہ بہ کہ ظلمتہائے خلق		زانکہ در خلوت صفاہائے دل ست سر نہ برد آنکس کہ گیرد پائے خلق	

(یہ انتقال ہے بمناسبت ذکر چاہ کے فضیلت خلوت کیطرف) یعنی جو عاقل ہے وہ قعر چاہ کو (اپنے رہنے کیلئے) اختیار کرلیگا کیونکہ خلوت میں قلب کو خوب صفائی حاصل ہوتی ہے (اور اگر ظلمت چاہ ناگوار ہو تو یہ سمجھو کہ) ظلمت خلق سے (جو کہ انکے ساتھ اختلاط کرنیسے پیدا ہوتی ہے) ظلمت چاہ بہتر ہے (اسلئے ظلمت چاہ کو گوارا کرنا چاہئے) جو شخص لوگوں کے پاؤں پکڑتا پھریگا (یعنی تحصیل اغراض کیلئے ان سے اختلاط کریگا اور انکی خوشامد کرے گا) اسکا سر سلامت نہ رہیگا (یعنی حیات معنوی اسکی برباد ہو جاویگی)

ف قول فیصل باب خلوت میں یہ ہے کہ جس شخص کی کوئی ضروری حاجت دینی یا دنیوی دوسروں سے متعلق ہو نہ دوسروں کی کوئی ایسی ہی حاجت اس شخص سے متعلق ہو اسکے لئے خلوت جائز بلکہ افضل ہے خصوصاً ایام فتن و شرور میں یا جبکہ مخالطت کے ظلمانات و تشویشات اور ایذاؤں پر صبر کرنیکی توقع و ہمت نہو۔ احادیث میں جو ترغیب خلوت کی آئی ہے وہ ایسی ہی حالت میں ہے جیسے حدیث میں ہے و رجل معتزل فی شعف جبل لہ غنیمۃ یودی حقہا و یعبد اللہ کما قال اور جس شخص کو دوسروں سے یا تو کوئی حاجت ضروری ہو خواہ دنیوی ہو جیسے تحصیل نفقہ عیال جبکہ توکل پر قادر نہو خواہ دینی ہو مثل تحصیل علوم ضروریہ اس کیلئے خلوت جائز نہیں اسی طرح اگر اسکے ساتھ خلائق کی حاجات دنیویہ یا دینیہ متعلق ہوں تو بھی خلوت جائز نہیں اور بعض احادیث سے جو نہی خلوت کی مفہوم ہوتی ہے وہ محمول ہے ایسی ہی دونوں حالتوں پر جیسے حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ تعالےٰ عنہ کو تبتل سے منع فرمایا گیا کہ اسوقت انکو بھی تحصیل علوم دین کی حاجت تھی ادھر مسلمانوں کو بھی انکی طرف دینی حاجت تھی بالخصوص اعلاء کلمۃ اللہ و ترقی اسلام میں بہت بڑی ضرورت تھی یہ تفصیل تو اس خلوت میں ہے جسکو بطریق عادت دائمی کے اپنے لئے تجویز و اختیار کرے ایک خلوت چند روزہ ہے جسکی ضرورت اسوقت مبتدی سلوک کیلئے واقع ہوتی ہے اور صحابہ کو اسکی حاجت نہ تھی، وجہ یہ کہ مقصود اصلی تو تحصیل نسبت قلبیہ مع اللہ ہے اور وہ بدون یکسوئی قلب کے میسر نہیں ہوتی پس صحابہ کو بوجہ وسعت ظرف کے مشاغل جلوت اس یکسوئی سے مانع نہ تھے کما قال اللہ تعالےٰ

(۱) [illegible] ۱۲

رجالٌ لا تلھیھم تجارۃ ولا بیع عن ذکر اللہ اور ہم لوگوں کے ظرف اسقدر وسیع نہیں لہذا جبتک تعلقات جلوت کی تقلیل نہ کی جاوے اسوقت تک یکسوئی جو موقوف علیہ تحصیل نسبت کا ہے حاصل نہیں ہوتی اسی لیے اس کی ضرورت چند روز کیلئے ہوتی ہے حتےٰ کہ جب ملکہ و یادداشت راسخ ہو جاوے پھر اسی تفصیل مذکور میں یہ شخص بھی داخل ہو جاتا ہے مولانا کے یہ اشعار زیادہ تر مبتدی سلوک کی حالت پر چسپاں ہوتے ہیں بقرینہ اس قول کے ؎ زانکہ در خلوت صفاہائے دل ست ، کیونکہ خلوت بغرض تصفیۂ قلب مبتدی ہی کو اختیار کرنا پڑتی ہے بخلاف اور طبقات کے کہ انکے اغراض و مقاصد دوسرے ہوتے ہیں مثل اجتناب فتن وغیرہا۔

گفت پیش آز خمم لورا قاہرست — تو بہ بیں کاں شیر در چہ حاضرست
گفت من سوزیدہ ام زاں آتشے — تو مگر اندر بر خویشم کشے
تا بہ پشت تو من اے کان کرم — چشم بکشایم بچہ در بنگرم

یعنی شیر نے کہا کہ (تو ڈر مت) بیدھڑک آگے چلا آ ذرا دیکھ لے کہ وہ شیر کنوئیں میں موجود بھی ہے پھر دیکھنا کہ میرے زخم سے ابھی اسکا کام تمام ہوا جاتا ہے۔ خرگوش نے کہا کہ میں اس آتشی مزاج شیر سے خود ہی (مارے ہیبت کے) خاکستر ہوا جاتا ہوں بھلا میری ہمت کہاں کہ آگے بڑھکر اس کو دیکھوں ہاں اگر تم مجکو اپنی بغل میں لیلو تو آپ کی تقویت پر آنکھ کھول کر کنوئیں میں دیکھ سکتا ہوں۔

نظر کردن شیر در چاہ و دیدن عکس خود را و عکس آں خرگوش را

چونکہ شیر اندر برِ خویشش کشید — در پناہ شیر تا چہ می دوید
چوں کہ در چہ بنگریدند اندر آب — اندر آب از شیر و او در تافت تاب
شیر عکس خویش دید از آب تفت — شکل شیرے فربہ و خرگوش زفت
چوں کہ خصم خویش را در آب دید — مر ورا بگذاشت اندر چہ جہید
در فتاد اندر چہے کو کندہ بود — زاں کہ ظلمش بر سرش آئندہ بود

(تاب عکس تفت شتاب۔ زفت فربہ) یعنی جب شیر نے اسکو بغل میں لیلیا تو شیر کی حفاظت میں ہو کر کنوئیں کیطرف چلا اور جب دونوں نے کنوئیں میں جھانک کر دیکھا تو پانی میں شیر کا اور اس خرگوش کا عکس پڑا، شیر نے معاً پانی کے اندر دیکھا کہ ایک تو بڑا بھاری شیر ہے اور ایک موٹا سا خرگوش ہے (اور درواقع میں ان ہی دونوں کا عکس تھا)، جوں ہی شیر نے (اپنے خیال میں) اپنے حریف مقابل کو پانی میں دیکھا بس خرگوش کو تو الگ پھینکا اور دھم سے کنوئیں کے اندر کود پڑا (خرگوش کو اسی لئے پھینک دیا ہوگا کہ ایک خرگوش کو تو ڈکنوئیں والا

شیر لے چکا ہے اب یہی بہتر ہے اس شیر کا کام تمام کرکے اس خرگوش کو غذا بناؤنگا: مولانا فرماتے ہیں کہ اس شیر نے جو کنواں (ظلم کا) اوروں کیلئے (یعنے نخچیروں کیلئے کھودا تھا وہ شیر اسی کنوئیں میں جاگرا کیونکہ اس کا ظلم ضرور اسکے سر پر آنیوالا تھا (چونکہ وقوع چاہ کا سبب اس کا ظلم تھا اس لئے اس حسی کنوئیں کو اس چاہ معنوی کا عین مجاز قرار دیدیا گیا اور باوجودیکہ شیر حیوان غیر مکلف ہے اس کے فعل کو ظلم کہنا باعتبار واقع کے نہیں بلکہ ان نخچیروں کے اعتبار سے ہے یعنی ان کے حق میں تو اس فعل کا اثر مثل اثر ظلم کے تھا بس یہ ظلم اضافی ہے نہ حقیقی۔

چاہ مظلم گشت ظلم ظالماں	ایں چنیں گفتند جملہ عالماں
ہر کہ ظالم تر چہش باہول تر	عدل فرمودست بدتر را بتر
اے کہ تو از ظلم چاہے می کنی	از برائے خویش دامے می تنی
بر ضعیفاں گر تو ظلمے می کنی	داں کہ اندر قعر چاہ بے بنی
گرد خود چوں کرم پیلہ بر متن	بہر خود چہ می کنی اندازہ کن
مر ضعیفاں را تو بے خصمے مداں	از نبی اذا جاء نصر اللہ بخواں
گر تو پیلی خصم تو از تو رمید	نک جزا طیرا ابابیلت رسید
گر ضعیفے در زمیں خواہد اماں	غلغل افتد در سپاہ آسماں
گر بدندانش گزی پرخوں کنی	درد دندانت بگیرد چوں کنی

(بے بن بے نہایت بنے بضم نون وکسر با ویائے مجہول قرآن دبلائے فارسی ہم آمدہ وبکسر اول نیز گفتہ اند واماله بنا نیست زیرا کہ ہموز اللام ممال نگردد۔ یہ انتقال ہے طرف وعظ کے بمناسبت ذکر چاہ کے) یعنی ظالموںکا ظلم چاہ تاریک ہوجاتا ہی (یعنے سبب ہوتا ہے اس قسم کی ہولناک جزا کا) تمام اہل علم نے اسیطرح فرمایا ہے اور جسقدر کسیکا ظلم زیادہ ہوگا اس کا چاہ ہولناک زیادہ ہوگا۔ کیونکہ صفت عدل الٰہی تو فعل بدتر کے لئے جزائے بدتر ہی تجویز فرماتی ہے پس تو جو ظلم کا کنواں کھود رہا ہے واقع میں اپنے ہی لئے جال بچھا رہا ہی تو جو ضعیفوں پر ظلم کر رہا ہے خوب سمجھ لے کہ بے انتہا عمیق کنوئیں کے اندر جانیکا سامان کر رہا ہے تو اپنے گرد کرم ابریشم کی طرح کیوں تار لپیٹ رہا ہے (ریشم کے کیڑے کا قاعدہ ہے کہ اپنا لعاب کہ مادہ ابریشم ہے نکال نکال کر اپنے اوپر لپیٹتا جاتا ہے یہاں تک کہ اسی میں مرجاتا ہی مطلب مصرعہ کا یہ ہوا کہ اپنی ہلاکت کی کیوں کوشش کر رہا ہے) واقع میں اپنے لئے کنواں کھود رہا ہے تو اندازہ سے کھود (یعنی جس قدر سزا کا تحمل کرسکو اتنا ظلم کرو اور ظاہر ہے کہ سزا کا بالکل تحمل نہیں ہوسکتا ہے

پس مطلب یہ ہوا کہ ظلم بالکل مت کرو اور ضعیفوں کو یوں مت سمجھو کہ انکی طرف سے کوئی مقابلہ کرنیوالا نہیں ہے (بلکہ اللہ تعالیٰ انکا ناصر ہے) اور قرآن مجید میں اذا جاء نصر اللہ پڑھ کر دیکھ لو (کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی باوجود ضعف ظاہری و بے سامانی کے اللہ تعالیٰ نے اہل مکہ جیسے اقویاء کے مقابلہ میں کس طرح مدد فرمائی جس کا اس آیت میں ذکر ہے) اگر بالفرض تو (قوت میں) ہاتھی کے برابر ہوا اور تیرا مقابل (ضعیف) تجھ سے بھاگ ہی گیا تو (کیا ہوا) فوراً سزا میں طیرا ابابیل تیرے سر پر پہنچ جاویگا (یعنے جسطرح اصحاب الفیل طیرا ابابیل یعنی پرندوں کی جماعت سے ہلاک کئے گئے تھے تو بھی ہلاک کیا جاویگا اور ممکن ہے کہ کسی بہت ہی ضعیف و حقیر مخلوق کو تیرے ہلاک پر مسلط کیا جاوے) جس وقت کوئی ضعیف زمین میں پناہ مانگتا ہے تو تمام جنود آسمانی (ملائکہ) میں ایک غلغلہ پڑ جاتا ہے اور اگر ضعیف کو تو نے دانت سے کاٹکر پر خون کر دیا اور درد دنداں میں مبتلا ہو گیا تو اس وقت کیا کرے گا (درد دنداں یا تو حقیقی معنے پر محمول ہے یا مطلق تکلیف شدید مجازاً مراد ہے. خلاصہ ان سب اشعار کا مذمت ہے ظلم کی۔

شیر خود را دید در چہ وز غلو — خویش را نشناخت آندم از عدو
نفس خود را او عدوے خویش دید — لاجرم بر خویش شمشیرے کشید

یعنی شیر نے کنویں کے اندر اپنے کو دیکھا تھا مگر چونکہ اسکو غیظ و غضب میں اسوقت غلو تھا اسوجہ سے اپنے کو اپنے دشمن سے متمیز نہ کر سکا (کہ کنویں میں میری شکل ہے یا وہ خرگوش کا بتلایا ہوا شیر ہے) اسنے اپنی ذات کو اپنا دشمن (غلطی سے) سمجھا، اسلئے اپنے ہی اوپر اس نے تلوار چلائی (یعنی حملہ کیا)

اے بسا ظلمے کہ بینی از کساں — خوئے تو باشد در ایشاں اے فلاں
اندر ایشاں تافتہ ہستے تو — از نفاق و ظلم و بدمستے تو
آں توئی واں زخم بر خود می زنی — بر خود آں ساعت تو لعنت می کنی
در خود آں بد را نہ می بینی عیاں — ورنہ دشمن بودۂ خود را بجاں
حملہ بر خود مے کنی اے سادہ مرد — ہمچو آں شیرے کہ بر خود حملہ کرد
چوں بقعر خوئے خود اندر رسی — پس بدانی کز تو بود آں ناکسی
شیر را در قعر پیدا شد کہ بود — نقش او آں کش دگر کس می نمود
ہر کہ دندان ضعیفے مے کند — کار آں شیر غلط بیں مے کند
اے بدیدہ خال بد بر روئے عم — عکس خال تست آں از عم مرم

(ان اشعار میں شیر کے حال سے عام لوگوں کے حال کی طرف انتقال ہے کہ جس طرح شیر نے اپنی ذات کو

دوسرے کی ذات سمجھا تھا اسیطرح بعضے لوگ دوسروں کے اندر صفات ذمیمہ سمجھتے ہیں اور درحقیقت وہ اپنے ہی اندر ہوتے ہیں اور یہ امر بکثرت واقع ہوتا ہے اور اسکی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک یہ کہ دوسری میں جو عیب نظر آتا ہے وہ بعینہ اسیکا عیب ہو جیسے کوئی شخص بخیل ہو اور دوسرے کریم النفس کو دیکھے کہ کسی جگہ اسنے خرچ میں تنگی کی تو وہ تنگی گو کسی مصلحت پر مبنی ہو مگر یہ بخیل بحکم المرا یقیس علے نفسہ اس کو بخل ہی پر محمول کریگا اور دوسری صورت یہ ہے کہ دوسرے میں جو امر کہ واقع میں عیب نہیں ہو جب عیب معلوم ہوتا ہے وہ بعینہ تو اس گمان کرنیوالے میں نہیں لیکن اسمیں کوئی دوسرا عیب ہے اور وہ منشاء ہو گیا ہے دوسرے شخص کے غیر عیب کو عیب سمجھنے کا مثلاً کسی شخص نے براہ خیر خواہی زید کو اسکی کسی غلطی پر آگاہ کیا اور زید نے اسکو عناد و تحقیر پر محمول کیا اور اس ناصح کو ان صفات ذمیمہ کیساتھ موصوف سمجھا اور واقع میں اسمیں صفت عناد و تحقیر کی نہیں ہے بلکہ خود زید میں عیب تکبر و نخوت ہے جو منشاء اور سبب ہو گیا ہے ناصح کی حق گوئی کو عناد سمجھ جانیکا یا مثلاً کسی حاکم عادل کو اقامت حدود کرتے دیکھا اور اسکو ظالم سمجھا جسکا منشاء اس شخص کی صفت جہل ہے مولانا کا کلام دونوں صورتوں پر محمول ہو سکتا ہے جس میں بعض اشعار صورت اولیٰ پر زیادہ چسپاں ہوتے ہیں اور بعض صورت ثانیہ پر (چنانچہ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے پس فرماتے ہیں کہ) بہت سے ظلم و ستم تمکو دوسروں کی جانب سے معلوم ہوتے ہیں اور وہ واقع میں تمہاری ہی خصلت ہوتی ہے جو انمیں نظر آتی ہے انکے اندر تمہاری انانیت جھلک رہی ہے جس کا نام نفاق و ظلم و بدمستی ہے سو وہ عیب دار واقع میں تو ہے اور وہ زخم (سب و شتم و شکایت کا) اپنے ہی اوپر لگا رہے ہو۔ (کیونکہ جس صفت پر لعنت ملامت کا مدار سمجھتے ہو وہ تمہارے اندر ہے پس واقع میں مورد ملامت تم ہو نہ کہ وہ) اور اسوقت اپنے ہی اوپر لعنت بھیج رہے ہو مگر اپنے اندر تمکو وہ عیب نظر نہیں آتا ورنہ خود اپنے مخالف اور اپنے سے نفرت کرنیوالے بنجاتے اسیوجہ سے واقع میں اپنے اوپر حملہ کر رہے ہو جسطرح اس شیر نے اپنے اوپر حملہ کیا تھا اور جب اپنے اخلاق کی تہ میں پہونچوگے (یعنی نظر تعمق سے حقائق متعلق کو دیکھوگے) اسوقت جانوگے کہ واقعی یہ نالائقی میری ہی تھی جیسا شیر کو بھی کنوئیں ہی کی تہ میں معلوم ہوا کہ وہ اسی کا نقش و عکس تھا جو اس کو دوسرا شخص دکھلائی دیا تھا اسیطرح جو شخص کسی ضعیف و غریب پر (اسکی غیر خطا کو خطا سمجھ کر) ظلم کرتا ہے وہ اسی شیر غلط بیں کا سا عمل کرتا ہے (کہ ظاہراً دوسرے کو ضرر پہنچاتا تھا اور وہ مضرت اسی پر پڑی اسی طرح ظاہر میں یہ شخص دوسرے کو تکلیف دیتا ہے مگر اس کا انجام خود اس کو بھگتنا پڑے گا) حاصل یہ کہ تم جو دوسرے مسلمان کے چہرے پر بدنما خال دیکھ رہے ہو وہ حقیقت میں تمہارے خال کا عکس ہے اس مسلمان سے نفرت مت کرو

(چونکہ سب مسلمان بھائی ہیں تو دوسرا مسلمان چونکہ اس مخاطب کے مسلمان باپ کا بھائی ہوگا اس لئے اس کو لفظ عم سے تعبیر کیا اور خال و عم میں جو صنعت لفظی ہے مخفی نہیں)

مومناں آئینۂ یک دیگر اند
این خبر را از پیمبر آورند

پیش چشمت داشتی شیشہ کبود
زاں سبب عالم کبودت می نمود

گر نہ کوری ایں کبودی داں ز خویش
خویش را بد گو مگو کس را تو بیش

مومن ار ینظر بنور اللہ نہ بود
عیب مومن را برہنہ چوں نمود

چوں کہ تو ینظر بنار اللہ بدے
در بدی از نیکوئی غافل شدے

اندک اندک آب بر آتش بزن
تا شود نار تو نور اے بوالحزن

(بوالحزن صاحب غم محض برائے بیت۔ اوپر بیان تھا کہ جو شخص دوسروں میں عیب تبلائے وہ اسیکا عیب ہوتا ہے اس سے شبہ ہو سکتا تھا کہ کاملین بھی تو طالبین کے عیوب نفس پر یا مصلحین عوام کے عیوب قولی یا فعلی پر اطلاع دیا کرتے ہیں تو لازم آتا ہے کہ وہ عیوب بھی خود ان کاملین و مصلحین کے ہونگے جیسا ہماری نسبت اوپر کہا گیا ہے۔ مولاناؒ اس شبہ کو دفع کرتے ہیں اور مخاطب بالا اور اہل کمال میں فرق بیان کرتے ہیں۔ خلاصہ اس فرق کا یہ ہے کہ تمہاری نظر تو نفسانی ہے جسمیں غلط بینی ہوتی ہے اور کاملین کی نظر ایمانی ہے اور اسمیں غلطی نہیں ہوتی اور نظر ایمانی سے مراد یہ ہے کہ اسمیں کوئی ذاتی غرض تعصب یا جہل یا غیظ و غضب نہو محض براہ شفقت دوسرے شخص کی حالت کی جانچ کی ہو۔ اور نظر نفسانی وہ ہے جسکا منشاء امور مذکورہ سے کوئی امر ہو پس ارشاد فرماتے ہیں کہ) اہل ایمان باہم ایک دوسرے کے آئینہ ہیں (کہ آئینہ کی طرح اظہار عیب کر دیتے ہیں) اور اس روایت کو پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں (کیونکہ حدیث ہے المؤمن مرأة المؤمن مطلب یہ کہ لفظ مومن کے عنوان سے حدیث میں تعبیر کرنا دلالت کرتا ہے کہ حیثیت ایمان سے جو ارادۂ اظہار ہوگا وہ معتبر و معتد بہا ہے) اور تمنے چونکہ اپنی چشم عقل کے روبرو نیلی عینک لگا رکھی ہے اس سبب سے تمام عالم تمکو نیلا نظر آتا ہے (یعنی تمنے سادگی ایمان سے دوسرے کے حالات میں نظر نہیں کی بلکہ اس نظر اور اس منظور الیہ کے درمیان خود تمھاری کوئی صفت ذمیمہ مثل جہل و عناد وغیرہ حائل ہے اسلئے دوسرے عیب دار نظر آتے ہیں جیسے کوئی شخص نیلی عینک لگا کر دیکھے تو سب چیزیں نیلگوں نظر آویں گی پس تم میں اور اہل کمال میں فرق نکلا) اگر تم کور باطن نہو تو اس کبودی کو (یعنے صفت ذمیمہ کو جو منشاء ہو گیا دوسروں کو عیب دار سمجھنے کا) اپنے ہی اندر سمجھو اور اپنے آپکو برا کہو کسی دوسرے کو برا مت کہو (بخلاف مومن کے جو نظر ایمانی سے دیکھتا ہے کہ اس کا دیکھنا صحیح ہے

کیونکہ) اگر مومن ینظر بنور اللہ کا مصداق ہوتا (جیسا حدیث میں ہے اتقوا فراسۃ المومن فانہ ینظر بنور اللہ یعنے مومن کی فراست سے ڈرنا چاہئے وہ بیشک اللہ کے نور سے دیکھتا ہے اور اللہ کے نور سے مراد وہی نظر ایمانی ہے غرض اگر وہ ناظر بنور اللہ ہوتا) تو دوسرے مومن کے عیوب کو صاف صاف کیونکر دکھلا دیتا (کہ وہ واقع کے بھی مطابق ہوتا ہی اور تم مصداق ہو ینظر بنار اللہ کے (نار اللہ سے مراد صفات نفسانی ہیں کیونکہ وہ سبب ہیں نار کا مجازاً انکو نار کہدیا کما فی قولہ تعالیٰ یاکلون فی بطونہم ناراً غرض چونکہ تم صفات نفسانی سے نظر کرتے ہو اس لئے دوسروں کی بدی دیکھنے میں ایسے مشغول ہوگئے کہ اپنی نیکی سے مطلق غافل ہوگئے (پس تمکو نظر صحیح کرنے کیلئے ضرورت ہے اس نار کے بجھانیکی اسکا طریقہ یہ ہے کہ تھوڑا تھوڑا پانی (فیضان کاملین) اس نور کا اس آگ پر ڈالتے رہو (یعنے کاملین کے فیوض کو وقتاً فوقتاً حاصل کرتے رہو اور اُنسے علماً وعملاً مستفید ہوتے رہو) اسوقت تمہاری نار البتہ نور ہو جاوے گی (یعنے صفات ذمیمہ مبدل بہ صفات حمیدہ ہو جاویں گے)

تو بزن یا ربنا آب طہور	تا شود این نار عالم جملہ نور
کوہ و دریا جملہ در فرمان تست	آب و آتش اے خداوندان تست
گر تو خواہی آتش آب خوش شود	ور نخواہی آب ہم آتش شود
این طلب در ما ہم از ایجاد تست	رستن از بیداد یا رب داد تست
بے طلب تو این طلب مان دادہ	گنج احسان بر ہمہ بکشادہ
بے شمار و حد عطاہا دادہ	باب رحمت بر ہمہ بکشادہ
بے طلب ہم می دہی گنج نہان	رائگان بخشیدہ جان و جہان
در عدم کے بود ما را ہم طلب	بے سبب کردی عطاہائے عجب
خان و مان دادی و عمر جاودان	سائر نعمت کہ ناید در بیان
ہٰکذا انعم الٰے دار السلام	بالنبی المصطفیٰ خیر الانام
با طلب چون ندہی اے حی ودود	کز تو آمد جملگی جود و وجود

(اوپر ترغیب تھی نار کو نور سے مبدل کرنیکی اور یہ امر بظاہر دشوار تھا اسلئے جناب حق کیطرف التجا کرتے ہیں اور مقصود اشارہ ہے کہ سالک کو اپنے علم ومجاہدہ پر مغرور نہ ہونا چاہئے بلکہ ہمیشہ جناب باریتعالیٰ سے التجا کرتا رہے پس فرماتے ہیں کہ اے پروردگار آپ آب طہور (فیض رحمت) کو چھڑک دیجئے تاکہ یہ نار عالم (صفات ذمیمہ) تمامتر نور (صفات حمیدہ) بنجاوے کیونکہ (آپکی حکومت وقدرت ایسی وسیع وعظیم ہے کہ) کوہ ودریا سب آپکے حکم میں ہیں اور آب وآتش آپکے مملوک ہیں (اسلئے آپ جو تصرف چاہیں ان میں کر سکتے ہیں)

اگر آپؐ چاہیں تو آتش فوراً آب خوش ہو جاوے اور اگر آپؐ چاہیں تو آب آتش ہو جاوے بلکہ خود ہماری طلب و التجا بھی آپؐ ہی کی پیدا کی ہوئی ہو (کہ ہمارے قلوب میں اسکو پیدا کر دیا ہی) اور تمام ظلم و سختی سے نجات پانا یہ آپؐ ہی کی عطا ہے یا یوں کہو کہ آپ ہی کی معدلت ہے (پس لفظ داد میں دو معنی کا احتمال ہو) ہمنے اس صفت طلب کو طلب بھی نہ کیا تھا کہ ہمکو عنایت ہو گئی (اور یہ ظاہر ہے کیونکہ اگر ہر طلب سے پہلے ایک طلب کی ضرورت ہو تو تسلسل محال لازم آتا ہی) اور تمام مخلوقات پر خزانۂ احسان آپنے کھول رکھا ہی اور بیشمار اور بے تعداد عطیات آپؐ نے دیے ہیں اور دروازۂ رحمت سب کیلئے کھول رکھا ہے آپ بلا طلب خزانۂ مخفی بھی (یعنے خزانۂ مالی یا باطنی) دیتے ہیں اور جان اور نعمہائے جہان سب مفت عنایت فرماتے ہیں کیونکہ حالت عدم میں ہماری طرف سے طلب کہاں تھی آپ نے بلا سبب (یعنی بلا طلب) عجیب عجیب عطائیں دی ہیں خان و مان دیا۔ عمر جاوداں دی (کیونکہ روح ابدی ہے گو ازلی نہیں) اور باقی سب نعمتیں دیں جو بیان میں بھی نہیں آسکتیں (کما قال اللہ تعالیٰ وان تعدوا نعمۃ اللہ لا تحصوہا) جس طرح ابتک نعمتیں دیتے رہے اسی طرح دار السلام میں داخل ہونے تک انعام دیتے رہیں ببرکت محمد مصطفےٰ صلے اللہ علیہ وسلم کے جو کہ خیر الخلق ہیں (غرض جب بلا طلب یہ سب کچھ دیا تو) طلب کرنے پر آپؐ کیوں نہ دینگے کیونکہ تمامتر ہستی اور سخاوت (جو عالم میں ہے) سب آپؐ ہی کی طرف سے ہے

مژدہ بردن خرگوش سوئے نخچیراں کہ شیر در چاہ افتاد

چونکہ خرگوش از رہائی شاد گشت — سوئے نخچیراں رواں شد تا بدشت

شیر را چوں دید محو ظلم خویش — سوئے قوم خود دوید او پیش پیش

شیر را چوں دید کشتہ ظلم خود — می دوید او شادمان و بارشد

شیر را چوں دید در چہ گشتہ زار — چرخ می زد شادماں تا مرغزار

دست میزد چوں رہید از دست مرگ — سبز و رقصاں در ہوا چوں شاخ و برگ

یعنی جب خرگوش (شیر سے) رہائی پاکر خوش ہوا تو دوسرے نخچیروں کیطرف خوش خوش انکے صحرا کیطرف چلا جب شیر کو دیکھا کہ اپنے جزائے ظلم میں محو و ہلاک ہو گیا اور کنوئیں میں زار و نزار ہو کر گر گیا تو اپنی قوم کیطرف تیز تیز شادمانی اور مستی سے کودتا اچھلتا مرغزار تک دوڑا جاتا تھا اور چونکہ موت کے ہاتھ سے بچگیا تھا تالیاں بجاتا ناچتا چلتا تھا جس طرح شاخ و برگ ہوا میں سبز و رقصاں ہوتے ہیں۔

شاخ و برگ از جنس خاک آزاد شد — سر برآورد و حریف باد شد

برگہا چوں شاخ را بشگافتند	تا بہالائے درخت اشتافتند
با زبانِ شطأہ شکر خدا	مے سراید ہر بر و برگے جدا
بے زباں ہر بار و برگ و شاخہا	مے ستاید شکر و تسبیح خدا
کہ بپرورد اصل ما را ذو العطا	تا درخت استغلظ آمد فاستویٰ

(شطأہ شاخ سبز کہ اول از زمین برآید استغلظ قوی شد۔ استویٰ استاد این ہمہ اشارہ است بآیت سورۂ فتح کزرع اخرج شطأہ فآزرہ فاستغلظ فاستویٰ علےٰ سوقہ الخ اوپر رقص خرگوش کو رقص شاخ و برگ سے تشبیہ دی تھی اسمیں مشبہ بہ کا حال بیان کرنے لگے پس فرماتے ہیں کہ انکے رقص کی وجہ یہ ہے کہ) شاخ و برگ اول محبس خاک سے آزاد ہوکر (جیسا خرگوش دست شیر سے آزاد ہوا تھا) باہر نکلے (کیونکہ پہلے تخم زمین کے اندر دفن تھا) اور ہوا کے رفیق ہو گئے (کہ جدھر ہوا چلتی ہے ادھر اُسکو بھی حرکت ہوتی ہے) پھر برگوں نے شاخ کو چیرا اور بالائے درخت تک چلے (اس آزادی اور بالارسی کی وجہ سے) حالت شطأہ کی بان سے ہر برگ و بار جدا جدا (یعنے اپنے اپنے طور پر) خدا تعالیٰ کا شکر ادا کر رہے ہیں (تفسیر اس شکر کی اوپر کے اس شعر میں گزر چکی ہے کہ جہان گہ صابرست و گہ شکور رجسکا حاصل یہ ہے کہ شکر ہوتا ہے حالت ملائمہ للطبع میں چونکہ یہ حالت درخت کی حالت طبعی کے موافق ہے اسلئے اسکو شکر سے تعبیر کر دیا) اور بلا اس متعارف زبان کے تمام پھل اور پتی اور شاخیں اللہ تعالےٰ کا شکر و تسبیح کر رہے ہیں کہ اللہ تعالےٰ نے جو صاحب عطا رہیں ہماری اصل کو (یعنے مادہ کو جس سے یہ سب چیزیں نکلیں) پرورش کیا (یعنے نشو و نما دیا) یہانتک کہ درخت استغلظ کی حالت سے پھر استویٰ کی حالت میں آگیا (یعنی یہ وجہ ہے انکے شکر کی مولانا کے قول ؎ با زبان شطأہ الخ میں ان چیزوں کی تسبیح حالی کا اثبات اور ؎ بے زباں ہر بار الخ میں تسبیح لسانی کی نفی مذکور ہے اس سے تسبیح حقیقی کی نفی کا توہم ہو سکتا ہے۔ مگر یہ توہم غلط ہے کیونکہ تسبیح حقیقی کیلئے لسان کی ضرورت نہیں تکلم حقیقی کافی ہے سو تکلم بلا لسان بھی ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ احادیث میں وارد ہے کہ قرب قیامت میں بعض جمادات و نباتات مثل احجار و اشجار کلام کرینگے اور خود قیامت میں دست و پا کا کلام کرنا منصوص قرآنی ہے پس ممکن ہے کہ بلا لسان تسبیح حقیقی واقع ہو سو تسبیح لسانی کی نفی سے تسبیح حقیقی کی نفی لازم نہیں آتی۔ اسی طرح تسبیح حالی کا تسبیح حقیقی کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہے اس لئے تسبیح حالی کے اثبات سے تسبیح حقیقی کی نفی لازم نہیں آتی یا دوسری طالب علمانہ عبارت میں یوں کہا جاوے کہ تسبیح حالی و تسبیح حقیقی میں تضاد نہیں کہ ایک کا وجود دوسرے کے عدم کو مستلزم ہو اور تسبیح لسانی خاص ہے اور تسبیح حقیقی عام اور خاص کی نفی سے عام کی نفی لازم نہیں آتی۔

جانہائے بستہ اندر آب و گل	چوں رہند از آب و گلہا شاد دل
در ہوائے عشق حق رقصاں شوند	ہمچو قرص بدر بے نقصاں شوند
جسم شاں در رقص و جانہا خود مپرس	وانکہ گردد جاں ازانہا خود مپرس

(اوپر بیان تھا اشجار کی رہائی کا قید خاک سے اب بطور انتقال کے بیان ہے ارواح کی رہائی کا قید تعلقات جسمانیہ سے اور یہ انتقالات ہی زیادہ مقصود ہیں کیونکہ یہ کتاب جس فن میں ہے اس فن کے مسائل نظری و عملی ان انتقالات ہی میں مذکور ہیں اور باقی تو قصص ہیں جنکا مقصود نہونا ظاہر ہے پس فرماتے ہیں کہ) ارواح تو آب گل (یعنے جسم اور اسکے تعلقات) میں مقید ہیں جب وہ اس آب و گل سے شاد دل ہوکر رہائی پاتی ہیں (یا تو موت اضطراری سے کہ مطلقاً انکو جسم سے بے تعلقی ہو جاتی ہے اور اس صورت میں مطلق ارواح مراد نہونگی بلکہ صرف ارواح عارفین کی تاکہ احکام آئندہ اسکے لئے ثابت ہو سکیں اور یا موت اختیاری سے رہائی پاتی ہیں یعنی مجاہدہ و ریاضت کرکے شہوات نفس کو قطع کرتے ہیں اور اسمیں خاص تعلقات ذمیمہ کے اعتبار سے بے تعلقی ہوتی ہو بہرحال جب یہ بے تعلقی و رہائی ارواح کو میسر ہوتی ہے) تو ہوائے عشق حق میں اسوقت وہ رقصاں (یعنی فرحاں شاداں) ہوتی ہیں اور قرص بدر کیطرح بے نقصان ہو جاتی ہیں (یعنی جسطرح بدر اپنے نور میں کامل ہو جاتا ہی اسیطرح یہ ارواح اپنے نور معرفت و محبت میں کامل ہو جاتی ہیں اور اس فرحت و لذت کے اثر سے) انکا جسم تک رقصاں ہونے لگتا ہے روح کو تو کیا پوچھتے ہو (کہ رقص جسم جسکے رقص کا اثر ہی یعنی جسم پر اسکی بشاشت نمایاں ہو جاتی ہے چنانچہ عاقل کو اہل اللہ کے بشرہ و ہیئت سے اسکا ادراک ہوتا ہے بلکہ گاہے رقص بعضی حقیقی بھی ہونے لگتا ہے جسکو وجد کہتے ہیں موت اختیاری میں تو ان امور کا حکم ظاہر ہے اور موت اضطراری میں یا تو جسم مثالی مراد لیا جاوے اسکی حرکت و سیر احادیث میں مصرح ہی جیسا شہداء کی نسبت آیا ہے کہ سبز پرندوں کے قالب میں جنت میں جہاں چاہیں کھاتے پیتے پھرا کرتے ہیں اور یا اسی جسم پر بعض آثار روحانیہ کا ظاہر ہو جانا مراد لے لیا جاوے جیسے جسم کا اپنی اصلی حالت پر مدتوں تک رہنا جیسا بکثرت اولیاء اللہ کی حکایتیں منقول ہیں اور یہاں تک تو انکا ذکر تھا جو ہنوز مقام سلوک و طلب میں تھے جیسا لفظ عشق دلالت کر رہا ہے کیونکہ اضطراب جو لازمۂ عشق ہے طلب ہی میں ہوتا ہے اور بعد وصول سکون غالب ہو جاتا ہے سو یہ آثار مذکورہ طالب و سالک کو نصیب ہو جاتے ہیں) اور جو سرتاسر جان و روح ہی بن گیا ہو اسکا حال تو بالکل ہی مت پوچھو (یعنی جو واصل ہو گیا ہو اسکو طالب و سالک سے زیادہ دولت ملتی ہے کہ وہاں تو صرف روح کے بعض آثار جسم پر ظاہر ہو گئے تھے مگر جسم سے کوئی فعل افعال ارواح میں سے صادر نہیں ہوتا تھا اور یہاں جسم سے وہ بعضے افعال صادر ہونے لگتے ہیں

جو روح سے صادر ہوا کرتے ہیں اسی اعتبار سے اسکو وانکہ جاں گرد دسے تعبیر کیا گیا ہے اسکو کسی بزرگ نے اسطرح بیان کیا ہے اروا حنا اشباحنا اشباحنا ارواحنا اور ان افعال میں سے بعضے تو از قبیل خوارق ہیں جیسے بلا توسط آنکھ کے دیکھنا بلا واسطہ کان کے سننا بدون غذائے حیوانی کے مدتوں تک زندہ رہنا جیسا ہزاروں اولیائے سے منقول ہے اور بعضے افعال عادات میں ہیں جیسے اپنی صحبت اور توجہ سے طالبین کے قلوب کا تصفیہ اور ارواح کا تجلیہ کرنا اور یہ تمام واصلین کاملین کو میسر ہے۔ یہ سب افعال ایسے ہیں کہ روح مجرد انکی فاعل ہو سکتی ہے اور اقتران مع الجسم انکے صدور سے فی نفسہ مانع ہے کاملین میں اقتران جسم کا مانع نہ ہونا دلیل ہے کہ جسم میں خود صفت روح کی آگئی ہے کہ وہ موانع سے نہ رہا میں اس شعر کی شرح میں پریشان تھا کہ اگر صرف خوارق کے ساتھ تفسیر کیجائے تو ولا زمہ کمال نہیں جس کا ہر کامل میں پایا جانا ضروری ہو اور ظاہرا مولانا کے کلام سے عموم معلوم ہوتا تھا بڑے عرصہ کے بعد اس تربیت باطنی کا مضمون قلب پر وارد ہوا جو تمام کاملین میں عام ہے مگر شبہ یہ تھا کہ شاید یہ وارد محض خیالی ہو اس لئے بنام خدا خود مثنوی کی طرف رجوع کیا اور بند کرکے کھولا تو اول ہی سطر میں یہ شعر نظر پڑا ؎ باز استاد یکہ دعوے ست، جان شاگردش از و محوشہ است، بس اس کے دیکھتے ہی تسکین ہو گئی اور تفسیر مذکور کی تائید ہو گئی والحمد للہ تعالے علے ذالک ولا فخر۔

شیر را خرگوش در زندان نشاند ننگ شیرے کو ز خرگوشے بماند
در چناں ننگے و آنگہ اے عجب فخر دیں خواہی کہ گویندت لقب
اے کہ تو شیرے در تگ ایں چاہ دہر نفس چوں خرگوش چوں کشتنت بقہر
نفس خرگوشت بصحرا در چرا تو بقعر ایں چہ چون و چرا

دیہ دوسرا انتقال ہے خرگوش کے شیر کو چاہ میں گرا دینے کے قصے سے طرف بیان حال محبوسان چاہ جہل و ضلال کے اور اتفاق سے اسکو اپنے سابق متصل مضمون سے بھی ارتباط حاصل ہے کیونکہ سابق میں بیان تھا ان ارواح کا جو تعلقات غیر اللہ سے مجرد و منزہ ہو گئی ہیں اور اسمیں بیان ہے اسکے مقابل کا کہ جو ان تعلقات میں محبوس و مقید ہیں اور مراد اس مخاطب سے یا شیخان زور ہیں کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالے و یا فلاسفہ ہیں و یا طالبان دنیا اور شیر سے مراد روح ہے اور خرگوش سے نفس۔ فخر دین سے مطلق معظم و مکرم اچاہ دہر سے دنیا۔ صحرا سے لذات و شہوات۔ چہ چون و چرا سے تدابیر یا کاری یا مباحث فلسفیہ یا قیل و قال معاملات دنیا۔ اس تفسیر کے بعد مطلب ظاہر ہے کہ، روح کو نفس نے تعلقات دنیویہ میں مقید کر دیا اسی روح کو عار ننگ چاہئے کہ نفس امارہ سے عاجز ہو گئی داور اسکا مقابلہ و مدافعت نہ کر سکی، اتنے بڑے ننگ کے اندر تو مبتلا ہے اور پھر چاہتا ہے

کہ فخر دین مجھ کو لقب دیا جائے تو اسی شیر مذکور فی القصہ کے مثل چاہ دنیا میں جا پھنسا ہے اور تیر النفس جو دمکر و شرارت ہیں) مثل اس خرگوش کے ہے اس نے تجکو ہلاک کر ڈالا ہے اور وہ (تجھ کو ہلاک کرکے) خود لذات دنیا میں چین اُڑا رہا ہے اور تو اس چون و چرا میں مقید پڑا ہے (مقصود ظاہر ہے کہ ترغیب دینا ہے روح کو پنجۂ النفس سے چھڑانے کی)

سوئے نخچیراں دوید آں شیر گیر ۔۔۔ کابشروا یا قوم اذ جاء البشیر
مژدہ مژدہ اے گروہ عیش ساز ۔۔۔ کاں سگِ دوزخ بدوزخ رفت باز
مژدہ مژدہ کاں عدوے جانہا ۔۔۔ کند قہر خالقش دندانہا
مژدہ مژدہ کز قضا ظالم بچاہ ۔۔۔ اوفتاد از لطف و عدل پادشاہ
آں کہ از پنجہ بسے سرہا بکوفت ۔۔۔ ہم چو خس جاروب مرگش ہم بروفت
آں کہ جز ظلمش دگر کارے نبود ۔۔۔ آہ مظلومش گرفت و سوخت زود
گردنش بشکست و مغزش بردرید ۔۔۔ جان ما از قید محنت وارہید

یعنی وہ شیر کا پکڑنیوالا (خرگوش) نخچیروں کی طرف آیا اور کہا کہ لو خوش ہو جاؤ کہ تمھارے پاس خوشخبری دینے والا آیا ہے اے عیش کرنیوالو (کہ آئندہ عیش کرو گے) تمکو مژدہ دیتا ہوں کہ وہ سگ دوزخ دوزخ میں جا پہنچا (یعنی ہلاک ہو گیا) اور وہ جو بہت سی جانوں کا دشمن تھا خدا تعالیٰ کے قہر نے اسکے دانت اکھاڑ دیے (یعنے اسکا شر دفع فرما دیا) اور قضائے الٰہی سے وہ ظالم کنوئیں میں گر پڑا اور عدل و لطف الٰہی کا ظہور ہو گیا جسنے اپنے پنجہ سے بہت سے سر کچلے تھے خس خاشاک کی طرح جاروب موت نے اسکی بھی صفائی کر دی جسکا بجز ظلم کے دوسرا شغل نہ تھا آہِ مظلوم نے اس کو پکڑ لیا اور فوراً جلا پھونک دیا اس کی گردن ٹوٹ گئی اس کا مغز پھٹ گیا اور قید محنت و مصیبت سے ہماری جان چھوٹ گئی۔

جمع شدن نخچیراں سوئے خرگوش و ثنا گفتن او را

جمع گشتند آں زماں جملہ وحوش ۔۔۔ شاد و خنداں از طرب در ذوق و جوش
حلقہ کردند او چو شمعے درمیاں ۔۔۔ سجدہ کردندش ہمہ صحرائیاں
تو فرشتہ آسمانی یا پری ۔۔۔ بلکہ عزرائیل شیران نری
ہر چہ ہستی جان ما قربان تست ۔۔۔ دستبرى دست و بازویت درست
راند حق ایں آب را در جوئے تو ۔۔۔ آفریں بر دست و بر بازوئے تو

باز گو تا چوں سگالیدی بمکر ۔۔۔ آں عواں را چوں بمالیدی بمکر
بازگو تا قصہ درمانہا شود ۔۔۔ بازگو تا مرہم جانہا شود
بازگو کز ظلم آں استم نما ۔۔۔ صد ہزاراں زخم دارد جان ما
بازگو آں قصہ کو شادی فزاست ۔۔۔ روح را قوت و دل را جاں فزاست

(دست بردن غالب آمدن، سگالیدن اندیشیدن۔ عوان ظالم و سرہنگ۔ قوت غذا یعنے تمام وحوش خوب جوش و خروش میں بھرے ہوئے شاداں و فرحاں اسکے گردا گرد حلقہ باندھ کر جمع ہوئے اور وہ شمع کی طرح درمیان میں کھڑا تھا، اور سب اسکو سجدہ کرتے تھے اور کہتے تھے کہ معلوم نہیں تو آسمانی فرشتہ ہے یا جن ہے (کہ ایسا عجیب کام کیا)، نہیں بلکہ شیران نر کے حق میں تو قابض الارواح ہے غرض کچھ بھی ہو ہماری جان تجھ پر قربان ہو تو شیر پر غالب آیا، خدا کرے تیرا دست و بازو ہمیشہ صحیح و سالم رہے اللہ تعالیٰ نے یہ پانی تیری نہر کے حصے میں مقرر کر رکھا تھا (یعنی یہ فتح تیرے نام لکھی تھی) تیرے دست و بازو پر ہزار آفریں ہو اچھا یہ تو کہو تم نے مکر سے کیا کیا سوچا تھا۔ اور اس ظالم کی کیسی گوشمالی کی، ضرور بیان کرو تاکہ یہ حکایت (ہمارے زخموں کا) علاج ہو جاوے (یعنی شفاء غیظ ہو) اور ہمارے دلوں کا مرہم بن جاوے کیونکہ اس ستمگر کے ظلم سے ہماری جان میں ہزاروں زخم پڑ رہے ہیں اس قصے کا بیان کرنا مسرت کا باعث ہوگا اور ہمارے لیے غذائے روح اور دل میں قوت بڑھانے والا ہے۔

گفت تائید خدا بود اے مہاں ۔۔۔ ورنہ خرگوشے کہ باشد در جہاں
قوتم بخشید و دل را نور داد ۔۔۔ نور دل مر دست و پا را زور داد
از بر حق مے رسد تفضیلہا ۔۔۔ باز ہم از حق رسد تبدیلہا
جملہ فضل اوست دانید ایں چنیں ۔۔۔ سجدہ اش از جان و دل آرید ہیں

یعنی خرگوش نے جواب دیا کہ اے بزرگو یہ محض خدا تعالیٰ کی تائید تھی ورنہ ایک بیچارے خرگوش کی حقیقت ہی کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مجکو قوت دیدی اور میرے دل کو نور (فہم) دیا اسی نور دل نے اعضاء و جوارح میں زور دیا (کیونکہ حرکت اعضاء کی تابع تصور قلب کے ہوتی ہے) یہ سب منجانب اللہ ہوتا ہے کہ ایک کو دوسرے پر غلبہ دیدیتے ہیں پھر اسی طرف سے کبھی اسکو بدل بھی ڈالتے ہیں (کہ غالب کو مغلوب کر دیا اور مغلوب کو غالب) یہ سب ان کا فضل ہے تم یقیناً یونہی سمجھو اور جان و دل سے ان ہی کو سجدہ کرو

پند دادن خرگوش نخچیراں را کہ بدیں شاد مشوید

حق بدورد نوبت ایں تائید را ۔۔۔ مے نماید اہل ظن و دید را

چوں بنوبت میدہند ایں دولتت　　از چہ شد پر باد آخر سبلتت
ہیں بملک نوبتے شادی مکن　　اے تو بستہ نوبت آزادی مکن
آں کہ ملکش برتر از نوبت تنند　　برتر از ہفت انجمش نوبت زنند
برتر از نوبت ملوک باقیند　　دور دائم روحہا راساقیند
ترک ایں شرب ار بگوئی یکدو روز　　ترکنی اندر شراب خلد پوز
یکدو روزی چہ کہ دنیا ساعت ست　　ہر کہ ترکش کرد اندر راحت ست
معنے الترک راحت گوش کن　　بعد ازاں جام بقا را نوش کن
بر سگاں بگذار ایں مُردار را　　خُرد بشکن شیشۂ پندار را

یعنی اللہ تعالیٰ یہ غلبہ دورد نوبت سے اہل یقین (یعنی کاملین) واہل گمان (یعنی ناقصین) کو دکھلادیتے ہیں (یعنی کبھی کسی کی باری ہوتی ہے کبھی کسی کی چنانچہ پہلے شیر کا دور تھا اب خرگوش وغیرہ کا یہ اشارہ ہے اس آیت کیطرف وتلک الایام نداولہا بین الناس سو ناقصین کی نظر تو صرف اس واقعہ تک ختم ہو جاتی ہے اور کاملین اس سے عبرت پکڑتے ہیں اور صفت قہاری خداوندی سے ڈرتے ہیں اور اپنے ظاہری و باطنی کمالات پر مغرور نہیں ہوتے اور انکے زوال سے خائف و لرزاں رہتے ہیں پس اسمیں اشارہ ہوا کہ سالک کو مغرور نہونا چاہئے کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ) جب یہ دولت غلبہ کی تمکو باری سے ملی ہے تو آخر تمہارے دماغ میں یہ کبر و نخوت کیوں بھر گئی ہے خبردار کبھی ایسے ملک و دولت پر جو بطور نوبت کے ملا ہو خوش مت ہونا اور جب تم بستۂ نوبت ہو تو تم آزادی مت بگھارو اب ملک فانی کی مذمت کرکے ملک باقی کی ترغیب دیتے ہیں کہ جس شخص کو ایسا ملک ملا جائے جو نوبت سے عالی ہو (یعنی فانی نہ ہو کیونکہ نوبتی کیلئے زوال و فنا لازم ہے اور مراد ایسے شخص سے اولیاء و عارفین ہیں) اسکی نوبت یعنی نقارہ ہفت اختر سے بلند بجایا جاتا ہے (ہفت اختر سے مراد سبعۂ سیارہ ہیں چونکہ اہل ہیئت نے انکا سمات آسمانوں پر ہونا مشہور کیا ہے لہذا یہ کنایہ ہے ہفت آسمان سے اور ہفت آسمان سے برتر ہونیکی دو توجیہیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ انکی شہرت ملائکہ مقربین میں ہو جاتی ہے جو ہفت آسمان سے بھی دور پر رہتے ہیں جیسا حدیث میں آیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو محبوب بناتے ہیں تو حضرت جبرئیل علیہ السلام کو ارشاد ہوتا ہے کہ ہمکو فلاں بندہ سے محبت ہے تم بھی اس سے محبت کرو پھر یہ ندا فرشتگان ہفت آسمان میں مشتہر کردی جاتی ہے۔ دوسری توجیہ یہ ہو سکتی ہے کہ ہفت آسمان تو فانی ہیں اور ان کی دولت کہ محبوبیت و مقربیت ہے باقی ہے اور باقی کا برتر ہونا فانی پر ظاہر ہے) سو جو دور و نوبت سے عالی اور منزہ ہوں

حقیقت میں ملوک باقی ہے یا وہ لوگ ... ہمیشہ اپنی ارواح کو (شراب محبت الٰہی) پلاتے رہتے ہیں (آگے بعد ترغیب دینے کے اس دولت دائمی کی تحصیل کا طریقہ بتلاتے ہیں تاکہ فائدہ ترغیب کا تام ہو پس فرماتے ہیں کہ) اگر دو چار روز (یعنے مدت قلیل تک) اس شراب (لذات و شہوات نفسانیہ) کو ترک کردو اس وقت اس شراب خلد (قرب و محبت الٰہی) سے تمہارا دہن تر ہو جاوے (مراد اس مدت قلیل سے دنیا ہے جیسا شعر آئندہ یکدو روزے چہ الخ اسکا قرینہ ہے پس لذات و شہوات سے مراد دنیائے حرام و مانع عن الدین ہوگی جس کا ترک کرنا فرض و واجب ہے اور اسی کا ترک شرط ہے دولت آخرت کے حاصل ہونیکی) اور ہمنے جو عمر دنیا کو یکدو روز کہدیا وہ اتنی بھی کب ہے بلکہ محض ایک ساعت ہے (یعنے نہایت ہی قلیل ہی) اور جسنے اسکو ترک کر دیا وہ بڑی راحت میں ہے (یہ اشارہ ہی اس قول کی طرف الدنیا ساعۃ و ترکہا راحۃ فاجعلہا طاعۃ) تم الترک راحت کے معنی سنو (اور سن کر دنیا کو ترک کردو) اسکے بعد جام بقا کو نوش کرو اور اس دنیائے مردار کو اسکے طالبین کے حصہ میں جو مشابہ سگ کے ہیں چھوڑ دو اور اس دنیا کو کہ شیشۂ پندار ہی (کہ آدمی کو اسکے حاصل ہونیسے اپنی خودی نظر آتی ہی) بالکل چور کر ڈالو (اسمیں اشارہ ہے اس قول مشہور کیطرف الدنیا جیفۃ وطالبہا کلاب) ف ان اشعار میں امر ہی ترک دنیا کا اور یہ مضمون بیشمار آیات و روایات میں مذکور ہی سو تحقیق اسکی یہ ہی کہ دنیا لغۃً نام ہی نزدیک کی چیز کا اور عرفاً مطلق اس حالت کا جو موت سے پہلے ہو اور شرعاً خاص اس حالت کا نام ہی جو مانع عن الآخرۃ ہو اور مجازاً ان اموال و امتعہ پر اطلاق کیا جاتا ہی جو اس مانعیت کے اسباب بنجاویں پس جو احوال خواہ از قسم اقوال ہوں یا از قبیل افعال و اعمال یا عقائد و علوم ہوں اسیطرح جو اموال کہ آخرت واجبۃ التحصیل سے مانع ہونگے وہ سب دنیائے حرام و مذموم میں داخل ہیں اور اسکے مذموم ہونیمیں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا پس ہمارے زمانہ میں جو ترقی دنیا کی بہت غل و پکار ہی گو اسمیں دین کا نقصان ہی کیوں نہو ان سے صرف اتنا سوال کرنا چاہئے کہ اس دائرہ کی وسعت میں آیا وہ دنیا بھی داخل ہے جس کی تحصیل حاکم وقت کے قانون کے خلاف اور حاکم کی اطلاع پر کی جاوے یا کہ داخل نہیں اگر داخل ہے تو خود ڈکیتی و رہزنی کرکے اس دعوے پر شاہد لاویں اور اگر داخل نہیں تو وہ دنیا کیونکر داخل دائرہ کی جاتی ہے جو قانون حاکم حقیقی کے خلاف اور ان کے علم و اطلاع پر حاصل کی جاوے اور نیز ان سے یہ سوال کرنا چاہئے کہ کسی غذا کو باوجود اس کے لذیذ و مرغوب ہونے کے محض اس کے مضر ہونے کی وجہ سے آپ نے کبھی ضروری سمجھ کر کیوں ترک کیا ہے پھر دنیائے مذمومہ کو گو وہ لذیذ و مرغوب ہو مضر آخرت ہونے کی وجہ سے ترک کرنا کیوں نہیں ضروری سمجھتے۔

تفسیر رجعنا من الجهاد الاصغر الی الجهاد الاکبر

چونکہ اس قصہ میں ایک دشمن ظاہری کے ہلاک ہونے کا ذکر تھا اس سے عدو باطنی کے ہلاک کرنیکی ضرورت کیطرف انتقال فرماتے ہیں اور یہ جملہ حدیث کرکے مشہور ہے مگر مجکو تحقیق نہیں لیکن اسکا حاصل دوسری صحیح حدیثوں میں بھی آیا ہے چنانچہ ایک حدیث یہ ہے کہ المجاهد من جاهد نفسه الیسی ترکیب میں مبتدا فرد کامل پر محمول ہوتا ہے پس معنی حدیث کے یہ ہوئے کہ بڑا مجاہد وہ شخص ہے کہ اپنے نفس پر جہاد کرے۔ جب وہ مجاہد بڑا ہوگا یہ جہاد بھی ضرور بڑا ہوگا، یہی مدلول ہے لفظ جہاد اکبر کا اور اسکا اکبر ہونا اس سے ظاہر ہے کہ جہاد ظاہری بھی شرعاً اسیوقت صحیح ہوتا ہے جب اسمیں نفس کو احکام شرعیہ کے تابع رکھا جاوے نیت میں بھی صدور افعال میں بھی تحقیق شرائط میں بھی ورنہ اگر نفسانی غرض و حرکت سے ہوا تو وہ معصیت ہے اور یہ تابع رکھنا جہاد اکبر تھا پس جہاد اصغر جہاد اکبر کی تحقیق پر موقوف ہوا پھر اس کے اکبر ہونے میں کیا شبہ ہے؟

اے شہاں کشتیم ما خصم برون	ماند زو خصمے بتر در اندرون
کشتن ایں کار عقل و ہوش نیست	شیر باطن سخرۂ خرگوش نیست
دوزخست ایں نفس و دوزخ اژدہاست	کو بدریاہا نگردد کم و کاست
ہفت دریا را در آشامد ہنوز	کم نگردد سوزش آں خلق سوز
سنگہا و کافران سنگدل	اندر آیند اندر و خوار و خجل
ہم نگردد ساکن از چندیں غذا	تا ز حق آید مر اورا ایں ندا
سیر گشتی سیر گوید نے ہنوز	اینت آتش اینت تابش اینت سوز
عالمے را لقمہ کرد و در کشید	معدہ اش نعرہ زناں ہل من مزید
حق قدم بروے نہد از لامکاں	آنگہ او ساکن شود از کن فکاں

(اینت عجب) یعنی اے بزرگو ہمنے اپنے ظاہری دشمن کو تو ہلاک کردیا مگر ایک دشمن جو اس سے بھی بدتر اور ضررساں تر ہے باطن میں رہگیا ہے (مراد اس سے نفس ہے جیسا کہا گیا ہے اعدیٰ عدوک التی بین جنبیک) اس دشمن باطنی کا ہلاک کرنا (یعنی اسکی صفات ذمیمہ کا زائل کرنا جسکو تزکیہ کہتے ہیں) محض عقل و ہوشیاری کا کام نہیں کیونکہ یہ شیر باطن خرگوش کے قابو کا نہیں ہے (جیساکہ وہ شیر خرگوش کے داؤں میں آگیا تھا یہ شیر باطن ایسا نہیں اور خرگوش سے مراد عقل استدلالی ہے جو تہذیب نفس کیلئے کافی نہیں کیونکہ اس بیچاری عقل کو اول تو

خود بہت غلطیاں تعیین حسن و قبح میں واقع ہوتی ہیں اور جس جگہ صحیح بھی سمجھ گئی ہو مگر ہمت و کف نفس تو اسکا کام نہیں کیونکہ عقل میں قوت علمیہ ہو نہ قوت عملیہ اسلئے وہ کافی نہیں۔ آگے نفس کے شہوات و ظلمات کے سکون کا دشوار ہونا مع ایک مثال کے بیان فرماتے ہیں کہ) اس نفس کی مثال دوزخ کی سی ہے اور دوزخ کا یہ حال ہو کہ وہ گویا ایک بڑا اژدہا ہے جو سیکڑوں دریا پی جاوے اور اسکی تشنگی کم نہو چنانچہ دوزخ ساتوں دریا کو بھی جاویگی (یعنی خلق کثیر اسمیں جاویگی کہ کثرت میں ہفت دریا کے برابر ہوگی لفظ سکون کیوجہ سے لفظ دریا مناسب ہوا) اور پھر بھی اس خلق سوز کی سوزش کم نہوگی اور پتھر اور کفار اسمیں زار و خجل ہو کر ڈالے جاوینگے مگر باوجود اتنی غذا کے اسکو سکون نہوگا یہانتک کہ حق جلشانہ اسکو ندا کرینگے کہ تو سیر بھی ہوئی وہ عرض کریگی کہ ابھی نہیں سیر ہوئی اللہ اکبر یہ آتش یہ تابش یہ سوزش کہ ایک عالم کو تو نوالہ بنا کر نگل گئی اور پھر اسکا معدہ ہے کہ ہل من مزید کا نعرہ لگا رہا ہو (یہ مضمون قرآن مجید میں تصریحاً مذکور ہے) آخر حق جل وعلا شانہٗ لامکان سے اسپر قدم رکھینگے اسوقت جا کر اس کو سکون ہوگا۔ گویا اسکو حکم ہوگا کہ کن ساکناً یعنی ساکن ہو جا فکان ساکناً یعنی بس ساکن ہو گئی (یہ مضمون حدیث میں ہے واما النار فلا تمتلی حتی یضع اللہ قدمہ فتقول قط قط یہ حدیث متشابہات سے ہو زیادہ تفتیش موجب خطرہ ہے اور یہ جو فرمایا ہے از لامکاں اس سے کوئی یوں نہ سمجھے کہ لامکان کوئی مقام ہو اللہ تعالےٰ کے رہنے کا بلکہ لامکان نقیض ہو مکان کی اور مقصود اس سے نفی کرنا ہو مکان کی حقتعالیٰ سے جیسا کہ عقیدہ ہے اہل حق کا۔

چونکہ جزو دوزخ است این نفس ما	طبع کل دارد ہمیشہ جزوہا
این قدم حق را بود کو را کشید	غیر حق خود کہ کمان او کشید
در کماں ننہند الا تیر راست	این کماں را باژگوں کژ تیرہاست
راست شو چوں تیر و وارہ از کماں	کز کماں ہر راست بجہد بیگماں

(اوپر نفس کو دوزخ سے تشبیہ دی تھی اور دوزخ کا حال بیان کیا تھا اب نفس مشبہ کے بیان حال کیطرف رجوع کرتے ہیں کہ) چونکہ ہمارا نفس بھی دوزخ کا ایک جزو ہو اسلئے ضروری بات ہے کہ اجزا میں ہمیشہ خاصیت او طبیعت کل کی ہوتی ہو (دوزخ چونکہ نفس ذمیمہ کا مرجع ہے اسلئے تشبیہاً دوزخ کو اسکا کل اور اس کو دوزخ کا جزو قرار دیا۔ کیونکہ کل بھی مرجع ہوتا ہے جزو کا اور اسی مرجعیت کے اعتبار سے قرآن مجید میں دوزخ کو ام فرمایا ہے اس آیت میں فامہ ہاویہ اور مناسبت کا ہونا راجع و مرجع میں یقینی ہے حاصل یہ کہ اس مناسبت کی وجہ سے نفس میں بھی مثل دوزخ کے یہ خاصیت ہے کہ اس کو

قناعت و سیری نہیں اور جسطرح دوزخ کو قدمِ حق سکون ہوتا ہے اسیطرح نفس کیلئے بھی قدمِ حق یعنی فضلِ خداوندی وجذبۂ عشقِ الٰہی کی ضرورت ہے کیونکہ یہ خاصیت قدمِ حق تعالےٰ ہی میں ہے کہ اس نفس کو (اسکے صفاتِ ذمیمہ سے) کشتہ کردے (اور اسکو تقاضائے شہوت سے سکون دے) بجز حق تعالیٰ کے دوسرا ایسا کون ہے جو اسکی کمان کو کھینچے (اس شعر میں اور اسکے بعد والے دو شعروں میں نفس کو کمان کہا گیا ہے تو سمجھنا چاہئے کہ کمان کی تین صفتیں ہیں اول دشواری سے کھینچنا اور تکلف سے اسکا استعمال کرنا۔ دوسرے اس سے تیروں کا چھوٹنا اور نکلنا تیسرے اسمیں جو تیر چھوڑنے کیلئے رکھا جاتا ہے اسکا راست ہونا۔ سو ان تینوں شعروں میں اسکو ایک ایک صفت کے اعتبار سے کمان سے تشبیہ دی ہے پس اس شعر میں تو نفس کو باعتبار صفت اولیٰ کے کمان سے تشبیہ دی ہے کہ اس سے کام لینا اور اسکو قابو میں لانا اللہ تعالیٰ ہی کا کام ہے وہ تائید فرمادیں تو اس سے کام لیا جاسکتا ہے ورنہ یہ کسی کے قابو میں نہیں آتا، اور دوسرے شعر میں دوسری صفت کا اعتبار کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ) متعارف کمان میں معمول ہے کہ سیدھا تیر رکھا جاتا ہے مگر اس کمان نفس کے تیر عجب ٹیڑھے میڑھے ہیں (یعنی جو صفات و افعال اُس سے سرزد ہوتے ہیں وہ سب غیر مستقیم اور کج مج ہیں اور تیسرے شعر میں تیسری صفت کا اعتبار کیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ) تم تیر کی طرح راست ہو جاؤ اور اس کمان نفس سے نکلجاؤ کیونکہ کمان میں سے ہمیشہ جو تیر راست ہوتا ہے وہ نکل جاتا ہے (تم بھی جب راست ہو جاؤ گے تو اس نفس کی کج ادائیوں اور ٹیڑھی چالوں سے نجات پاؤگے)

چوں کہ واگشتیم زپیکار بروں
روئے آوردم بہ پیکار دروں

قد رجعنا من جہاد الاصغریم
بانبی اندر جہاد اکبریم

قوتے خواہم زحق دریاشگاف
تابسوزن برکنم ایں کوہ قاف

سہل شیرے داں کہ صفہا بشکند
شیر آنست آنکہ خود را بشکند

بانبی بطفیل نبی کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ۔ سوزن کنایہ از مجاہدہ۔ کوہ قاف حجب نفسانی و طبعی باعتبار ضعف مجاہدہ و قوت حجب سوزن و کوہ تعبیر فرمودہ یہ شعر اس شعر سے مربوط ہے اے شہان کشتیم ما خصم بروں الخ اور درمیان میں اس خصم دروں کی قوت و شدت کا بیان تھا مطلب یہ ہے کہ (جب دشمن ظاہری کی جنگ سے فارغ ہو کر آگئے تو اب باطنی دشمن کی جنگ میں لگے ہیں (اور یہی مراد ہے جہاد اصغر و جہاد اکبر سے چنانچہ تصریح فرماتے ہیں) یعنی ہم جہاد اصغر (یعنے مقابلہ عدو ظاہری) سے (تو فارغ ہوکر) واپس آگئے ہیں اب حضور صلے اللہ علیہ سلم کی متابعت کے طفیل سے جہاد اکبر (مقابلہ عدو باطنی) میں مشغول و متوجہ ہوئے ہیں۔

(اسمیں اشارہ بلکہ صراحت ہی کہ تزکیہ نفس و تصفیہ باطن بدون اتباع طریقۂ نبویہ علے صاحبہا الف الف سلام وتحیۃ میسر نہیں ہوتا اور چونکہ وہ براس مقابلہ و مقاتلہ کا شدید ہونا ثابت ہو چکا ہی اسلئے فرماتے ہیں کہ) میں حقتعالی سے ایسی قوت کی درخواست کرتا ہوں جو اپنی تاثیر کے اعتبار سے دریا شگاف ہو یعنے وہ قوت غیبی ہو کیونکہ دریا شگافی اس قوت بشریہ سے ممکن نہیں قوت غیبیہ درکار ہی جیسے حضرت موسی علیہ السلام کیلئے یہ واقعہ ہوا تھا غرض ایسی غیبی قوت درکار ہی تب جاکر مجاہدات سے ان حجابات نفسانیہ کو اٹھا سکوں گا اور بوجہ ضعف مجاہدہ و قوت نفس کے یہ اٹھانا ایسا عجیب ہوگا جیسے کسی نے سوزن سے کوہ قاف اٹھا کر پھینکدیا ہو ایسے شیر کو سہل سمجھو جو صفوں کو توڑ والے بڑا شیر تو وہ ہے جو اپنی خودی کو منہدم کرے (یعنے جنگ بیرونی سہل ہی جنگ درونی دشوار اور کمال کی بات ہے یہ مضمون حدیث سے ملتا ہے ارشاد فرمایا ہی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے لیس الشدید بالصرعۃ ولکن الشدید الذی یملک نفسہ عند الغضب آگے اسی مضمون کی توضیح کے لئے حضرت امیر المومنین عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالے عنہ کا قصہ بیان فرمایا ہے کہ انھوں نے اپنے نفس کو کسطرح شکستہ کردیا تھا اور کسقدر پستی اختیار کی تھی چنانچہ قصۂ آئندہ میں ان کا باوجود حشمت و شوکت کے تن تنہا ایک درخت خرما کے نیچے بے تکلف سونا مذکور ہے جس سے پستی و شکستگی ظاہر ہے۔

آمدن رسول قیصر روم نزد عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ برسالت

در بیان این مثنوی یک قصہ — تا برے از سر گفتم حصہ
بر عمرؓ آمد ز قیصر یک رسول — در مدینہ از بیابان نغول
گفت کو قصر خلیفہ اے حشم — تا من اسپ و رخت را آنجا کشم
قوم گفتندش کہ او را قصر نیست — مر عمر را قصر جان روشنی ست
گرچہ از میری ورا آوازہ ایست — ہمچو درویشاں مرا او را کازہ ایست

(نغول عمیق دور دراز۔ کازہ خانہ کاہ و چوب و نے ہندی چھپر۔ ربط اسکا ماقبل کیساتھ سرخی ہذا سے پہلے بیان ہو چکا ہی پس مولانا فرماتے ہیں کہ) اس مضمون کے بیان میں (شیر آنست آنکہ خود را بشکند) ایک قصہ سنو تاکہ میرے کلام کی حقیقت سے حصہ حاصل کر سکو (وہ قصہ یہ ہی کہ) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک قاصد مدینہ منورہ میں بڑے دور دراز سے آیا اور آکر لوگوں سے دریافت کیا کہ جناب خلیفہ کا قصر وکوشک کہاں ہی تاکہ سواری واسباب کو وہاں لیجاؤں (اور ٹھہروں) لوگوں نے اس کو جواب دیا کہ جناب کے پاس یہ ظاہری قصر نہیں البتہ روحانی روشن قصر ہے گو انکی سلطنت کا ایک شہرہ ہے لیکن رہنے کیلئے انکے پاس غریبوں کا سا

ایک پچھر ہے۔

اے برادر چوں بہ بینی قصر او	چونکہ در چشم دلت رست ست مو
چشم دل از موئے علت پاک آر	وانگہاں دیدار قصرش چشم دار
ہر کرا ہست از ہوسہا جان پاک	زود بیند حضرت دیوان پاک
چوں محمد پاک شد زیں نار دود	ہر کجا رو کرد وجہ اللہ بود
چوں رفیقے وسوسہ بدخواہ را	کے بدانی ثم وجہ اللہ را
حق پدیدست از میان دیگراں	ہمچو ماہ اندر میان اختراں
ہر کرا باشد ز سینہ فتح باب	او ز ہر ذرہ بہ بیند آفتاب
دو سر انگشت بر دو چشم نہ	ہیچ بینی در جہاں انصاف دہ
گر نہ بینی ایں جہاں معدوم نیست	عیب جز انگشت نفس شوم نیست
تو ز چشم انگشت را بردار ہیں	وانگہانے ہر چہ می خواہی بہ بیں

(یہ مقولہ مولانا کا ہے زبان قوم سے حاصل یہ ہی کہ تجھ کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قصر معنوی (رتبہ باطنی کب نظر آسکتا ہی جبکہ تیری چشم باطن میں (ہوا و ہوس کا) بال جما ہوا ہی جو ادراک حقائق سے مانع ہے) پہلے چشم باطن کو موئے ہوس و علت غرض سے پاک کر کے لاؤ اسوقت انکے قصر معنوی کے دیکھنے کی امید کرو! (کیونکہ وہ قصر معنوی قرب درگاہ الٰہی ہی اور اسکے مشاہدہ کیلئے ہوا و ہوس سے پاک ہونیکی ضرورت ہے) بس جس شخص کی جان ہوس سے پاک و صاف ہوگئی وہ بہت جلد اس پاک درگاہ قصر کا مشاہدہ کر لیگا (چنانچہ ہمارے حضور سرور عالم صلے اللہ علیہ وسلم چونکہ اس نار (ہوس) اور اسکے دخان (آثار ہوس) سے منزہ و مبرا ہو گئے تھے تو جسطرف توجہ فرماتے تھے وجہ اللہ کا مشاہدہ نقد حال تھا (یعنی کوئی امر شغل و التفات الی الحق سے مانع نہ تھا اسمیں آیت فثم وجہ اللہ کی تفسیر مقصود نہیں کیونکہ اسمیں خطاب نہیں ہی بلکہ خود مستقل مضمون ہی) اور جونکہ تم بدخواہ (یعنی نفس و شیطان) کے وساوس کے رفیق ہوئے ہو (یعنی وساوس ہوا و ہوس کے مقتضا پر عمل کر رہے ہو) اگرچہ کہ نرے وساوس مضر طریق نہیں ہیں) اسوجہ سے وجہ اللہ کا مشاہدہ میسر نہیں ہوتا اور ہر شے موجب غفلت عن اللہ ہو جاتی ہی غرض یہ حجاب اور مانع تمھاری جانب سے ہی نہ حق تعالیٰ کی جانب سے کیونکہ حقتعالیٰ تو دوسری موجودات میں سے ایسے ظاہر و واضح ہیں جیسے چاند ہوتا ہی کہ تمام کواکب میں روشن اور عیاں ہے پس جس شخص کا باب قلب کشادہ ہی وہ ہر ذرہ سے آفتاب حقیقی (یعنی ذات و صفات حق) کا مشاہدہ کرتا ہے (یعنی ہر شے سے استدلالاً یا ذوقاً و وجداناً حق تعالیٰ کی معرفت حاصل کرتا ہی اور جو شخص با وجود اس نور و ظہور کے

ادراک حق سے محجوب ہو وہ حجاب خود اس شخص کیطرف سے ہے اور اسکی ایسی مثال ہے مثلاً) تم دو سر انگشت اپنی دونوں آنکھو نپر رکھ لو تو بھلا تمکو کوئی چیز جہان کی نظر آویگی (لیکن) اگر تمکو نظر نہ بھی آوے تو جہان تو معدوم نہیں ہوا جو کچھ عیب ہے اس انگشت کا ہے جسکے ساتھ نفس کو مشابہت ہے (کہ اسکے صفات کا غلبہ حجاب ہو جاتا ہے حقائق واضحہ کا) تم آنکھ پر سے ذرا انگلی ہٹالو پھر اس وقت جو کچھ چاہو دیکھ لو (اسی طرح زوال صفات نفس سے حقائق کا ادراک ہونے لگتا ہے)

نوح را گفتند امت کو ثواب ... گفت او زانسوئے واستغشوا ثیاب
رو و سر در جامہا پیچیدہ اند ... لاجرم با دیدہ نادیدہ اند
آدمی دیدست باقی پوست ست ... دید آنست آنکہ دید دوست ست
چونکہ دید دوست نبود کور بہ ... دوست کو باقی نباشد دور بہ

(تائید مضمون بالا کی ہے یعنی حضرت نوح علیہ السلام سے انکی امت نے بطور انکار کے کہا کہ ثواب آخرت (جسکا ہمسے ایمان لانے پر وعدہ ہے) کہاں ہے؟ آپ نے فرمایا کہ وہ (حجاب) واستغشوا ثیابہم کے اسطرف ہے (یہ اشارہ ہے آیۃ واستغشوا ثیابہم الخ کیطرف یعنی قوم نوح علیہ السلام نے اپنے کپڑے انکو منہ اور سر اور کانوں پر لپیٹ لیا تاکہ انکی نصیحت سننے میں نہ آوے مطلب جواب کا یہ ہے کہ تمھارا کپڑا لپیٹنا دلیل اعراض کی ہے اور یہ اعراض حجاب ہے وہ ثواب اس حجاب میں محجوب ہو گیا اگر اس حجاب کو اٹھا دو اور ایمان لے آؤ تو قلب سے ثواب جزاء کا مشاہدہ ہونے لگے) منہ وسر کو تو کپڑوں میں لپیٹ رکھا ہے لامحالہ (ظاہر میں) باد یدہ اور (باطن میں) نادیدہ ہو رہے ہیں (اب بطور حاصل کے فرماتے ہیں کہ) آدمی تو دید کا نام ہے (یعنی آدمی جسکی بدولت انسان کامل ہو جاتا ہے وہ صرف ادراک حقیقت ہے) اور باقی تو نرا پوست ہے (یعنے بیکار ہے) اور پھر دید بھی وہ معتبر ہے جو محبوب کی دید ہو اور جب محبوب کی دید نہ ہو تو اس سے نابینا بہتر ہے اور محبوب بھی جو باقی نہو وہ دور ہی بہتر ہے (پس مطلوب وہ معرفت ہوئی جو محبوب حقیقی کے ساتھ متعلق ہو)

چوں رسول روم ایں الفاظ تر ... در سماع آورد شد مشتاق تر
دیدہ را بر جستن عمر گماشت ... رخت را و اسپ را ضائع گذاشت
ہر طرف اندر پئے آں مرد کار ... میشدے پرسان او دیوانہ وار
کایں چنیں مردے بود اندر جہاں ... وز جہاں مانند جاں باشد نہاں
جست او را تاش چوں بندہ شود ... لاجرم جوئندہ یابندہ شود

یعنی جب قاصد رومی نے یہ الفاظ تر (مر عمر را قصر جان روشنی ست الخ) سُنے تو آپکی زیارت کا زیادہ مشتاق ہوا

اور اپنی آنکھ کو خاص اسی کی تلاش کیلئے مقرر کر دیا اور اسباب سواری کو یونہی بیقید چھوڑ دیا اور اس کے گم ہونے کی بھی پروا نہ کی اور چاروں طرف اس کام کے آدمی (یعنی حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ) کی تلاش میں پوچھتا دیوانہ کی طرح پھرتا تھا اور دل میں کہتا تھا کہ (حیرت ہے) دنیا میں ایسا شخص موجود ہو اور پھر اسکا حال خلائق سے مخفی ہو جس طرح روح مخفی ہوتی ہے اور وہ اس لیے ڈھونڈھتا پھرتا تھا کہ آپکا غلام بنجاوے آخر تلاش کرنے والے کو مطلوب مل ہی گیا۔

یافتن رسول امیر المومنین عمر را رضی اللہ تعالےٰ عنہ خفتہ در زیر درخت خرما

دید اعرابی زنے او را دخیل	گفت عمر تک بزیر آں نخیل
زیر خرما بن ز خلقاں او جدا	زیر سایہ خفتہ بیں سایہ خدا
آمد او آں جا و از دور ایستاد	مر عمر را دید و در لرزہ فتاد
ہیبتے زاں خفتہ آمد بر رسول	حالتے خوش کرد بر جانش نزول
مہر و ہیبت ہست ضد ہمدگر	ایں دو ضد را جمع دید اندر جگر

(دخیل در قوم آنست کہ نیا شد از اں قوم و داخل شود دراں قوم و اینجا مراد نو آیندہ است عمر بضرورت شعری مشدد خواندہ میشود) یعنی ایک اعرابی کی عورت نے اس شخص نووارد مسافر کو دیکھکر کہا کہ دیکھو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس درخت خرما کے نیچے سب خلق سے علٰحدہ تشریف رکھتے ہیں اس سایۂ خدا کو سایۂ درخت کے نیچے سوتا ہوا دیکھو غرض وہ قاصد وہاں آیا اور دور کھڑا ہو گیا حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دیکھنا تھا کہ اسکے بدن پر لرزہ طاری ہو گیا اور اس خفتہ کی ایک ہیبت اس قاصد پر چھا گئی اور اسکے باطن میں ایک عمدہ حالت نے نزول کیا باوجودیکہ محبت اور ہیبت (ایک اعتبار سے) باہمدگر ضد ہیں (کیونکہ محبت سے تقاضائے قرب پیدا ہوتا ہے اور ہیبت سے تقاضائے بُعد) مگر ان دونوں ضدوں کو باطن میں (مختلف اعتبار سے) مجتمع پایا (کہ وہ ہیبت عظمت کی تھی نہ خوف ضرر کی)

گفت با خود من شہاں را دیدہ ام	پیش سلطاناں مہ و بگزیدہ ام
از شہانم ہیبت و ترسے نبود	ہیبت ایں مرد ہوشم را ربود
رفتہ ام در بیشۂ شیر و پلنگ	روئے من زیشاں نگردانید رنگ
بس شدستم در مصاف و کارزار	ہمچو شیر آں دم کہ باشد کارزار
بس کہ خوردم بس زدم زخم گراں	دل قوی تر بودہ ام از دیگراں

بے سلاح این مرد خفتہ بر زمین — من بہفت اندام لرزان چیست این
ہیبت حق ست این از خلق نیست — ہیبت این مرد صاحب دلق نیست
ہرکہ ترسید از حق و تقوے گزید — ترسد از وے جن و انس و ہرکہ دید
اندرین فکرت بحرمت دست بست — بعد یک ساعت عمرؓ از خواب جست

(ہفت اندام مصداقش از اعضائے ظاہری سر و سینہ و پشت و دو دست و دو پائے باشد و از اعضائے باطنی دماغ و دل و جگر و سپرز و شش و زہرہ و معدہ و نزد بعضے گردہ بجائے معدہ و در ہر دو حال کنایت از تمام بدن) یعنی وہ اپنے دل میں متعجب ہوکر کہنے لگا کہ میں نے بہت سے بادشاہ دیکھے ہیں اور جلیل القدر بادشاہوں کے سامنے مقرب و مقبول رہا ہوں باوجود اسکے بادشاہوں سے مجھ کو کبھی خوف نہیں معلوم ہوا مگر اس شخص کی ہیبت نے میرے ہوش گم کردیے ہیں بارہا شیر و پلنگ کے بیشوں میں جانیکا اتفاق ہوا مگر کبھی چہرہ کا رنگ تک نہیں بدلا اسیطرح بہتیرے معرکوں میں شرکت ہوئی لیکن اس طرح دل قوی رہا جیسے شدت و مصیبت کیوقت شیر کا رہتا ہے اور ان معرکوں میں بہت سے زخم کھائے بھی مارے بھی مگر اوروں سے زیادہ مضبوط رہا یہ تو میری قوت قلب کی کیفیت ہے مگر یہ شخص بالکل نہتا زمین پر پڑا سو رہا ہے اور میرا تمام بدن کانپا جا رہا ہے (اس سے ثابت ہوتا ہے کہ) بلاشبہ یہ ہیبت حق ہے ہیبت خلق نہیں ہے اور یہ ہیبت اس صاحب دلق کی نہیں ہے واقعی جو اللہ تعالےٰ سے ڈرتا ہے اور تقویٰ اختیار کرتا ہے اس سے تمام جن و انس اور جو دیکھتا ہے ڈرنے لگتا ہے۔ غرض اسی فکر میں تعظیم کے ساتھ دست بستہ کھڑا ہوگیا اور ایک ساعت کے بعد جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ خواب سے اُٹھے

کرد خدمت مر عمر را و سلام — گفت پیغمبر سلام آنگہ کلام
پس علیکش گفت و او را پیش خواند — ایمنش کرد و بہ پیش خود نشاند
ہرکہ ترسد مر ورا ایمن کنند — مرد دل ترسندہ را ساکن کنند
لاتخافوا ہست نزل خائفان — ہست در خور از برائے خائف آن
آنکہ خوفش نیست چون گوئی مترس — درس چہ دہی نیست او محتاج درس

یعنی (جب عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سوتے سے جاگے تو) اُس قاصد نے آپکو سلام کیا اور حکم شریعت یہی ہے کہ پہلے سلام کرو پھر کلام کرو آپنے اسکو وعلیکم السلام کہا اور اپنے پاس بُلایا اور اسکو مطمئن کرکے اپنے روبرو بٹھلایا (اب مولانا فرماتے ہیں کہ جس طرح اسکے ڈرنے کیوجہ سے اسکو بیخوف کیا گیا اسیطرح) جو شخص ڈرتا ہے اسکو بیخوف کیا کرتے ہیں اور اسکے دل کو سکون دیتے ہیں لاتخافوا اہل خوف کی مہمانی ہوتی ہے

(اشارہ ہے الا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنۃ کی طرف) اور خائف کے حال کے مناسب بھی یہی ہے کیونکہ جسکو پہلے ہی سے خوف نہو اسکو یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ خوف مت کر (کہ محض عبث ہے) اسکو خوف کا درس کیا دوگے کہ وہ اس درس کا محتاج نہیں ہے (بلکہ ایسے شخص کو لا تفرح کہا جاتا ہے کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ مقصود یہ ہوا کہ اگر آخرت میں مامون و مطمئن ہونا چاہتے ہو تو دنیا میں خدا تعالیٰ سے خوب ڈرو اور تقویٰ اختیار کرو۔

آں دل از جا رفتہ را دل شاد کرد	خاطر ویرانش را آباد کرد
بعد ازاں گفتش سخنہائے دقیق	وز صفات پاک حق نعم الرفیق
وز نوازشہائے حق ابدال را	تا بداند او مقام و حال را

(یعنی اس قاصد کو جو (بوجہ ہیبت کے) از جا رفتہ ہو رہا تھا دل شاد فرمایا اور اسکی خاطر ویران کو آباد کیا اور اسکے بعد اس سے باریک باتیں فرمائیں اور خدائے پاک کی صفات کا بیان کیا اور ابدال (یعنی مطلق اولیاء اللہ) پر جو حق تعالیٰ کی نوازشیں ہیں انکو بیان فرمایا تاکہ اسکو حالات و مقامات کی اطلاع ہو جاوے (یہ بیان قالی ہے یا حالی یعنی آپ نے بیان کیا یا آپکے فیض سے یہ امور اسپر منکشف ہو گئے اور وہ خود ان احوال و مقامات سے متصف ہو گیا کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ میں کہتا ہوں کہ ظاہر احتمال ثانی ہے کیونکہ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم سے ایسے امور کا تذکرہ منقول نہیں اسی طرح مضامین آئندہ کو سمجھو)

حال چوں جلوہ ست زاں زیبا عروس	ویں مقام آنخلوت آمد با عروس
جلوہ بیند شاہ و غیر شاہ نیز	وقت خلوت نیست جز شاہ عزیز
جلوہ کردہ عام و خاصاں را عروس	خلوت اندر شاہ باشد با عروس
ہست بسیار اہل حال از صوفیاں	نادرست اہل مقام اندر میاں

(مولانا حال و مقام کی تحقیق فرماتے ہیں مگر شرح اشعار سے پہلے سمجھ لینا چاہیے کہ اصطلاح صوفیہ میں مقام اس صفت باطنی کو کہتے ہیں جو کسب و ریاضت و قصد سے حاصل کی ہو جیسے توکل و تواضع و صبر وغیرہ اور حال اس وارد قلبی کو کہتے ہیں جو بلا اختیار پیدا ہو گیا ہو جیسے شوق و وجد و استغراق وغیرہ چنانچہ مشہور ہے المقامات مکاسب والاحوال مواہب اور مقام کو اکثر ثبات و دوام ہوتا ہے اور حال اکثر بعد چندے زائل ہو جاتا ہے اور نیز مقام کے آثار عوام سے مخفی رہتے ہیں اور اسکا معاملہ محض اللہ سے ہوتا ہے بخلاف حال کے کہ اکثر خلق پر بھی اسکا ظہور ہو جاتا ہے مولانا اسی مضمون کو فرماتے ہیں کہ) حال کی تو ایسی مثال ہے جیسے عروس کا جلوہ ہوتا ہے اور مقام کی مثال ایسی ہے جیسے عروس کے ساتھ خلوت ہوتی ہے جلوہ تو خود بادشاہ بھی

دیکھتا ہے (جسکی وہ عروس ہے) اور دوسرے لوگ بھی دیکھتے ہیں اور خلوت کے وقت بجز بادشاہ کے اور کوئی بھی نہیں ہوتا پس جلوہ تو عروس سب خاص و عام کے روبرو کرتی ہے اور خلوت کے اندر صرف بادشاہ ہی عروس کے پاس ہوتا ہے (پس جس طرح جلوہ کا ظہور عام ہے اسیطرح حال کا ظہور عام ہے اور جس طرح خلوت میں صرف بادشاہ سے معاملہ پڑتا ہے اسیطرح مقام کا معاملہ عوام سے مخفی صرف اللہ تعالےٰ کیساتھ ہے) اور صوفیوں میں اہل حال تو بہت ہیں اور اہل مقام بہت کم ہوتے ہیں (جسطرح اہل جلوہ بہت ہوتے ہیں اور اہل خلوت ایک ہی ہوتا ہے مقصود مولانا کا متنبہ کرنا ہے طالب کو کہ اہل حال کو کامل سمجھنا نہ چاہئے جیسا عوام کی حالت و عادت ہے بلکہ اہل مقام کو ڈھونڈھنا چاہیے۔

از منازلہائے جانش یاد داد	وز سفرہائے روانش یاد داد
وز زمانے کز زماں خالی بدست	وز مقام قدس کا جلالی بدست
وز ہوائے کاندر و سیمرغ روح	پیش ازیں دیدست پرواز و فتوح
ہریکے پروازش از آفاق بیش	وز امید و نہمت مشتاق بیش

(نہمت حرص واشتیاق - یہاں سے عود ہے قصہ کی طرف) یعنی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس قاصد کے سامنے رُوح کے منازل وسفر کا ذکر فرمایا (منازل یہی ہیں کہ اول رُوح مجرد محض تھی پھر عالم مثال سے متعلق ہوئی پھر ناسوت سے متعلق ہوئی) اور اس حالت کا ذکر کیا جو زمانہ سے خالی تھا کیونکہ زمانہ مخلوق اور حادث ہے ضرور اس سے پہلے ایک حالت تھی اور اس حالت کو زمانہ کہدینا مجازی ہے) اور اس مقام قدس کا بیان کیا جو کہ اجلالی ہے (اس سے مراد جبروت یعنی مرتبہ صفات الٰہیہ ہی گویا تفسیر ہے مصرع اولے وز زمانے کز زماں خالی بدست، کی مطلب دونوں شعروں سے یہ نکلا کہ صفات رُوح اور صفات حق کے اسرار بتلا گئے) اور اس ہوا کا بیان کیا کہ اسمیں سیمرغ رُوح نے اسکے قبل پرواز یعنی عروج اور فتوح یعنی انبساط دیکھا ہے (مراد اس سے مرتبہ تجرد روح کا ہے کہ بوجہ تجرد کے اس کو عروج ہی عروج تھا اور تعلق جسم سے آزاد اور پاک تھی) اس کا ہر پرواز تمام آفاق سے بڑھ کر تھا اور عاشق مشتاق کہ امنگوں اور شوق کے ساتھ کچھ بلند ہوتا ہو اس سے بھی بڑھ کر اس کا پرواز تھا (یہ عروج محبت و معرفت الٰہی میں تھا جس کو بوجہ عدم مانع کے روزانہ ترقی تھی)

چوں عمر اغیار رو را یار یافت	جان او را طالب اسرار یافت
شیخ کامل بود طالب مشتہی	مرد چابک بود و مرکب درگہی
دید آں مرشد کہ او ارشاد داشت	تخم پاک اندر زمین پاک کاشت

مصرعۂ اولیٰ چوں عمر شرط است و مصرعۂ اخیر تخم پاک جزا، و مصاریع درمیان معطوف بر شرط بحذف عاطف
در گہی مرکب با سامان و زین بہ تہیہ سواری نگاہ دارند کنایہ از مستعد) یعنی حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ نے اس
اغیار صورت کو (کہ ظاہر میں اجنبی تھا) یار پایا (کہ مناسبت باطنی رکھتا تھا) اور اسکی جان کو طالب اسرار پایا
پس شیخ بھی کامل تھے اور طالب راغب تھا اور ایسی مثال تھی جیسے مرد سوار چابک ہو اور سواری عمدہ ہو (تو سوار
ہونیکی ہی دیر ہوتی ہی) اور مرشد کامل (یعنی حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ) نے دیکھا کہ اسمیں استعداد ارشاد حقائق کی ہے
اسلئے زمین عمدہ (قلب قاصد) میں عمدہ تخم (اسرار کا) بو دیا (حاصل یہ ہوا کہ القائے اسرار و افاضۂ انوار کیلئے دو امر
شرط ہیں مفید یعنی شیخ کا کامل و قوی الفعل ہونا اور مستفید یعنی طالب کا منفعل یعنی قابل و قوی الاستعداد ہونا
سو یہاں دونوں شرطیں جمع تھیں اس لئے خوب فیضان واقع ہوا۔

سوال کردن رسول از امیر المومنین عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ

مرد گفتش کاے امیر المومنیں	جاں ز بالا چوں درآمد بر زمیں
مرغ بے اندازہ چوں شد در قفس	گفت حق بر جاں فسوں خواند و قصص
بر عدمہا کاں ندارد چشم و گوش	چوں فسوں خواند ہمی آید بجوش
از فسون او عدمہا زود زود	خوش معلق می زند سوئے وجود
باز بر موجود افسونے چو خواند	زود او را در عدم دو اسپہ راند

یعنی اس شخص نے آپ سے سوال کیا کہ روح عالم بالا (یعنی عالم امر) سے زمین (عالم سفلی یعنی عالم خلق) پر کسطرح
آگئی (یعنی مجرد کو جسم مادی سے کیسے تعلق ہو گیا حالانکہ دونوں میں مناسبت نہیں ہے) اور یہ طائر غیر مقداری
(کہ عالم امر مقدار سے منزہ ہے) قید (جسم) میں کیسے آگیا آپ نے فرمایا کہ حقتعالیٰ نے روح پر افسون و قصہ
پڑھ دیا (مراد اس افسوں سے کلمۂ کن ہی) خلاصہ جواب کا یہ ہوا کہ یہ تعلق روح کا جسم کیساتھ تکوینی اضطراری ہی
اور وہ مناسبت پر موقوف نہیں قصدی اور اختیاری نہیں جسمیں مناسبت کی ضرورت ہوتی ہو آگے اس کلمۂ کن اور
قضائے خداوندی کے تصرفات و تاثیرات کا بیان ہے کہ معدوم چیزیں نہ جنکے آنکھ کان بھی نہیں ہیں جب
حقتعالیٰ وہ افسوں پڑھ دیتے ہیں تو وہ جوش میں آکر اس افسوں کے اثر سے جلدی جلدی اچھلتے کودتے
(یعنی بلا کراہت) حالت وجود میں آجاتی ہیں (کلمۂ کن سے معدومات کا موجود ہونا ظاہر ہی) پھر موجودات پر
وہی افسوں پڑھا اور فوراً عدم کی طرف راہی ہوئے جیسے دو گھوڑوں والا جلدی چلتا ہے (یہ تصرف تو
تمام کائنات کے لئے عام اور مشترک ہے اور بعضے تصرفات خاص خاص ہیں جو ہر شئے ہیں

مختلف ہیں۔ آگے اس کا بیان فرماتے ہیں۔

گفت در گوش گل و خندانش کرد	گفت با سنگ و عقیق کانش کرد
گفت با جسم آیتے تا جاں شد او	گفت با خورشید تا رخشاں شد او
باز در گوشش دمد نکتہ مخوف	در رخ خورشید افتد صد کسوف
گفت با نے تا کہ شکر گشت او	گفت با آبے و گوہر گشت او
تا بگوش ابر آں گویا چہ خواند	کو چو مشک از دیدۂ خود اشک راند
تا بگوش خاک حق چہ خواندہ است	کو مراقب گشت و خامش ماندہ است

(مخوف بمعنے مخوف منہ) یعنی اللہ تعالیٰ نے گوش گل میں وہ افسوں کہدیا اور اسکو خنداں کردیا کیونکہ اسکا خنداں ہونا بحکم تکوینی خداوندی ہی اسیطرح باقی امور آئندہ) اور وہ افسوں پتھر سے فرمادیا اور اسکو عقیق کی کان بنادیا جسم (بے روح) سے کوئی بات کہدی جس سے وہ جان (دار) بنگیا اور خورشید سے کچھ کہدیا جس سے وہ درخشاں ہوگیا پھر (دوسرے وقت) اسکے کان میں ایک خوفناک نکتہ پھونک دیتے ہیں جس سے خورشید بے نور ہوجاتا ہی وہ بات نے سے فرمادی جس سے وہ (پر) شکر ہوگیا پانی سے کہدیا جس سے وہ موتی بنگیا ابر کے کان میں اس متکلم (جل شانہٗ) نے کیا چیز پڑھ دی ہے جس سے وہ مشک کیطرح اشک ریز ہوگیا زمین کے کان میں کوئی ایسی بات فرمادی جس سے وہ مراقب درویش کی طرح خاموش رہ گئی۔

در تردد ہر کہ او آشفتہ است	حق بگوشش او معما گفتہ است
تا کند محبوسش اندر دو گماں	آں کنم کاں گفت یا خود ضد آں
ہم ز حق ترجیح یابد یک طرف	زاں دو یک را برگزیند آں کنف
گر نخواہی در تردد ہوش جاں	کم فشار ایں پنبہ اندر گوش جاں
تا کنی فہم آں معماہاش را	تا کنی ادراک رمز و فاش را
پس محل وحی گردد گوش جاں	وحی چہ بود گفتنش از حس نہاں
گوش جان و چشم جان جز ایں حس ست	گوش عقل و گوش ظن زیں مفلس ست

(یہاں بھی حقتعالیٰ کے ایک تصرف کا بیان ہی یعنی جو شخص کسی تردد میں پریشان ہورہا ہی گویا حقتعالیٰ نے اسکے کان میں کوئی معمہ کہدیا ہی (یعنی اس امر کی دونوں جانبین مساوی درجہ میں اسکے ذہن میں القا کردی ہیں اس سے تردد میں گرفتار ہوگیا جیسے معمہ سننے والا احتمالات مختلفہ میں پریشان ہوجاتا ہی اور اس القا کی حکمت یہ ہوتی ہے) تاکہ اس شخص کو دو گمانوں میں محبوس کردیں کہ اس طرح کروں جو

فلانے نے کہا ہے یا اسکے خلاف کروں بعد اسکے اگر ایک جانب کو ترجیح ہو جاتی ہے تو وہ بھی جانب حقتعالیٰ سے ہے کہ ان دونوں شقوں میں سے ایک شق کو جس کنارہ پر ہو اختیار کر لیتا ہے (اب آگے مولانا بہ مناسبت لفظ تردد کے دوسرے مضمون کی طرف انتقال فرماتے ہیں کہ) اگر تم اپنے ہوش باطن کو ترددات (جہل و حجاب) میں رکھنا نہ چاہو تو اس پنبہ (التفات بما سوی اللہ) کو گوش باطن میں مت بھرو تاکہ تم حقتعالیٰ کے اسرار کو سمجھنے لگو اور سب خفی و جلی (حقائق) پر مطلع ہونے لگو پس گوش باطنی محل وحی (یعنی الہام) ہونے لگے (چنانچہ خود تفسیر فرماتے ہیں کہ) وحی سے مراد بھی حواس باطنی سے کلام ہونے لگتا ہے (آگے حواس باطنی کا اثبات فرماتے ہیں کہ) باطن کے چشم و گوش ان حواس ظاہری کے علاوہ ہیں اور اس ظاہری عقل و حواس کے کان ان حقائق سے بے بہرہ ہیں۔

لفظ جبرم عشق را بے صبر کرد / وانکہ عاشق نیست حبس جبر کرد
ایں معیت باحق ست و جبر نیست / ایں تجلی مہ است و ابر نیست
ور بود ایں جبر، جبر عامہ نیست / جبر آں امارۂ خودکامہ نیست

جبر بے اختیاری۔ میم در جبرم مضاف الیہ عشق۔ یہاں سے انتقال ہے دوسرے مضمون کی طرف اوپر کے اشعار میں بیان تھا تصرفات قدرت الٰہیہ کا جس سے مخلوقات کا ان تصرفات میں بے اختیار ہونا ثابت ہوتا ہے اسی لفظ بے اختیاری کو لفظ جبر سے تعبیر فرمایا ہے مطلبؔ ہے کہ) اس بے اختیاری (مخلوقاتؔ کے) مضمون نے میری کیفیت عشقیہ کو بیتاب کر دیا اور اسکو جوش میں لے آیا کیونکہ اس سے اپنے عاجز و درماندہ ہونے اور محبوب حقیقی کے مختار مطلق ہونے کا استحضار ہو گیا جس سے کیفیت عشقیہ جوش زن ہو گئی کیونکہ معرفت سے عشق بڑھتا ہے) اور جو شخص صاحب عشق نہیں (اور اطاعت سے بھاگنے کا بہانہ ڈھونڈتا ہے) اسکو اس مضمون نے محبوس جبر (متعارف) کر دیا اور وہ اس مضمون سے بوجہ اپنی کج فہمی کے یہ سمجھا کہ جب مخلوق بے اختیار ہے تو ہیں معاصی و شہوت پرستی میں مجبور ہوں اور یہ سمجھ کر مبتلائے عقیدۂ فاسدہ ہو گیا حالانکہ اللہ تعالےٰ کے مختار مطلق ہونے سے عبد کے اختیار کی مطلقاً نفی لازم نہیں آتی، بلکہ اختیار تام و قدرت مستقلہ کی نفی لازم آتی ہے اور توجہ امر و نہی اسپر موقوف نہیں بلکہ اختیار ضعیف بھی کافی ہے جس کو علمائے اصول کلام نے صحت اسباب و سلامت آلات سے تعبیر کیا ہے) اور ایسی بے اختیاری (کا اعتقاد جس کا ذکر اوپر ہوا ہے واقع میں معیت بحق (کا اعتقاد) ہے (کہ اس سے استحضار عموم تصرف الٰہی کا ہوتا ہے اور حقیقت معیت کی یہی استحضار ہے اور یہ اعتقاد مذکور جبر نہیں (جسکا اعتقاد مذموم ہے) اور یہ اعتقاد مذکور اپنے حق اور نورانی ہونے میں مثل تجلی ماہ ہے (تاریک و باطل ہونے میں مثلؔ) ابر نہیں ہے

اور اسکو جبر ہی کے عنوان سے تعبیر کیا جاوے تب بھی یہ عوام کا جبر نہیں ہے اور نفس امارہ خود غرض کا جبر نہیں ہے (جس سے عوام الناس کا نفس طاعات میں حیلہ جوئی کیا کرتا ہے خلاصہ یہ کہ یہ جبر مذموم نہیں بلکہ جبر محمود ہے جو واقع میں جبر نہیں مجازاً اس پر لفظ جبر بول دیا جاتا ہے)

جبر را ایشاں شناسند اے پسر — کہ خدا بکشادشاں در دل نظر
غیب آئندہ بر ایشاں گشت فاش — ذکر ماضی پیش ایشاں گشت لاش
اختیار و جبر ایشاں دیگرست — قطرہا اندر صدفہا گوہرست
ہست بیروں قطرۂ خرد و بزرگ — در صدف در ہائے خرد ست و سترگ
طبع ناف آہوست آں قوم را — از بروں خوں و ز دروں شاں مشکہا
تو مگو کایں نافہ بیروں خوں بود — خود بود در ناف مشکیں چوں شود
تو مگو کایں مس بروں بد محتقر — در دل اکسیر چوں گشت ست زر
اختیار و جبر در تو بد خیال — چوں در ایشاں رفت شد نور جلال
نان چو در سفرہ ست آں باشد جماد — در تن مردم شود او روح شاد
در دل سفرہ نہ گردد مستحیل — مستحیلش جاں کند از سلسبیل

(یہاں سے اسی جبر محمود کا بیان ہے کہ اس) جبر کو وہی حضرات پہچانتے ہیں جنکی نظر باطن ہیں اللہ تعالیٰ نے کشادہ کر رکھی ہے (اور اس نظر باطن کی وجہ سے) بہت سے مخفیات اور آئندہ امور ان پر منکشف ہو گئے ہیں بعضے (بذریعہ تعلیم شریعت کے بعضے الہام و ذوق سے) اور جو اشیا گذر جانیوالی (یعنی فنا ہو جانیوالی) ہیں انکا ذکر ان حضرات کے روبرو محض لاشئے (نا قابل التفات) ہو گیا ہے (یعنی طلب مقصود حقیقی میں سرگرم ہیں دنیا و مافیہا ان کے نزدیک بیقدر رہی ہے دفسر الماضی بالفانی مرشدی قدس اللہ تعالیٰ سرہٗ) ایسے حضرات کا جبر و اختیار بھی دوسری طرح کا ہے (عوام کا سا نہیں کیونکہ عوام میں بد اعتقاد ہیں انکے جبر و اختیار کا بدعت اور مذموم ہونا تو ظاہر ہی ہے اہل حق کا اعتقاد یقیناً انکے مماثل نہیں اور جو انمیں خوش اعتقاد ہیں انکا جبر و اختیار گو درجۂ توسط میں ہے اور حق ہے مگر صرف مرتبۂ علم میں ہے اسکے ساتھ حال نہیں ہے بخلاف حضرات عارفین کے کہ اپنے عجز اور حق سبحانہ و تعالیٰ کی قدرت کا ان کے قلب پر استحضار بھی ہے اسکے بعد بتائید اس مضمون کے کہ ان حضرات کا جبر و اختیار اور طرح کا ہے چند مثالیں اس کی بیان فرماتے ہیں کہ ایک ہی شے ایک محل میں ایک صفت پر ہو دوسرے محل میں دوسری شان کی ہو جاوے) مثال اول قطرے صدف میں موتی بن جاتے ہیں صدف سے باہر تو چھوٹے بڑے قطرے ہوتے ہیں اور صدف میں وہی

یہ چھوٹے بڑے موتی ہو جاتے ہیں مثال ثانی اس قوم عارفین کی خاصیت ناف آہوئے مشک کی سی ہے کہ ظاہراً تو خون ہوتا ہے اور باطناً مشک ہوتا ہے سو تم (تعجباً وانکاراً) یوں مت کہو کہ یہ نافہ تو ظاہراً خون ہوتا ہے تو ناف میں وہ مشک کیسے ہو جاتا ہے مثال ثالث اسی طرح یوں مت کہو کہ یہ تانبا ماہر تو حقیر و کم قیمت تھا اکسیر کے اندر جاکر سونا کیونکر بن گیا (کیونکہ جب یہ امور واقع ہیں تو انکار و تعجب کی کب گنجائش ہے) اسی طرح اختیار اور جبر کو سمجھو کہ تمہارے اندر تو محض ایک خیال تھا (خواہ خیال باطل ہو جیسا مبتدعین کا عقیدہ ہے خواہ خیال صحیح ہو مگر ذوق و حال سے خالی ہے جب وہ جبر و اختیار ان عارفین میں پہنچا تو نور جلال بن گیا (کہ اعتقاداً بھی حق ہے اور حال و ذوق کے ساتھ بھی مقرون ہے) مثال رابع روٹی جس وقت دستر خوان پر ہوتی ہے جماد محض ہوتی ہے (کہ اسمیں مادۂ حیات نہیں ہوتا) اور آدمی کے بدن میں پہنچ کر جان تازہ بن جاتی ہے (کیونکہ وہ روٹی ہضم ہو کر اس سے بخار لطیف بنتا ہے جو مادۂ حیات بدن انسانی ہے) دیکھو دستر خوان کے اندر وہ اپنی حالت نہیں بدلتی مگر روح حیوانی (جو پہلے سے بدن میں موجود ہے) اپنی قوت سے جو (حیات بخشی ہیں) مثل سلسبیل چشمۂ جنت کے ہے کہ اس کی حالت بدل دیتی ہے۔

قوت جانست این ای راست خواں	تا چہ باشد قوت آں جان جاں
نانست قوت تن ولیکن درنگر	تا کہ قوتِ جاں چہ باشد اے پسر
گوشت پارہ آدمی انند در جاں	می شگافد کوہ را با بحر و کاں
زورِ جانِ کوہ کن شق الحجر	زور جان جاں در انشق القمر
گر گشاید دل سر انبان راز	جاں بسوئے عرش سازد ترک تاز
در زباں گوید ز اسرار نہاں	آتش افروزد بسوزد ایں جہاں

(ان اشعار میں رجوع ہے اس مطلب کیطرف جسکی تائید میں امثلۂ مذکورہ لائے ہیں فرماتے ہیں کہ) یہ (روٹی کا مستحیل کر دینا) تو روح حیوانی کی قوت ہے سو جان جاں (یعنی روح انسانی جو روح حیوانی کا بھی مغز اور اس سے افضل ہے اس) کی قوت کیا کچھ ہو گی (اسلئے عوام کے علوم و اعمال جب عارفین میں جاتے ہیں جنمیں روح انسانی کے آثار زیادہ کامل ہوتے ہیں تو تعجب مت کرو اگر وہ علوم و اعمال وہاں جا کر دوسرا رنگ کمال کا پیدا کر لیں اسلئے کہا گیا ہے کہ سے اختیار جبر ایشاں دیگرست + آگے روح حیوانی و روح انسانی کی قوت کے تفاوت کی توضیح کیلئے اس کی ایک وجہ بیان فرماتے ہیں کہ) بدن (جس کی حیات روح حیوانی سے ہے اس) کی غذا تو روٹی ہے لیکن غور کرو کہ روح انسانی کی غذا کیا ہو گی (یعنی وہ علوم و معارف ہیں جب دونوں کی غذا ئیں

تفاوت ہو اور غذا ہی سے قوت پیدا ہوتی ہو تو ضرور دونوں کی قوت میں بھی تفاوت ہوگا مثلاً روح حیوانی کا تصرف اپنی غذا میں ہوتا ہے کہ جماد سے روح کر دیتی ہے اور روح انسانی کا تصرف کمالات علمیہ وعملیہ میں ہوتا ہو کہ ناقص سے کامل بنا دیتی ہے آگے بھی اسی تفاوت کی تائید و توضیح ہو کہ) آدمی جو گوشت کا ایک لوتھڑا ہے روح حیوانی کے زور سے پہاڑ کو اور دریا و کان کو چیر پھاڑ ڈالتا ہے (جیسے فرہاد کا قصہ مشہور ہی اور صنعتوں سے بھی ان چیزوں میں تصرف ہوا کرتا ہے کہ پہاڑ سے نہریں نکالی جاتی ہیں اسی کے اندر راہیں بنائی جاتی ہیں دریا سے موتی کان سے سونا چاندی نکالتے ہیں اور یہ سب تدابیر معاش بعلم روح حیوانی کیلئے ہیں گویا اسی کے تصرفات ہیں) پس کوہکن کی روح حیوانی کا زور یہ کہ پتھر کو پارہ پارہ کر دیتا ہے اور جان جاں یعنی روح انسانی کی قوت یہ ہے کہ قمر کو دو پارہ کر دیا (جیسا کہ احادیث میں حضورؐ کا معجزہ شق القمر وارد ہے اور معجزہ سے غرض اصلی ہدایت خلق ہے جسکا حاصل افاضہ علوم و اعمال ہیں. پس روح انسانی کا تصرف علوم و اعمال میں ثابت ہوگیا. جب دوسروں کے علوم و اعمال میں یہ تصرف ہے تو اپنے علوم و اعمال میں زیادہ قوی ہوگا. اس سے بھی تائید ہوئی ہے اختیار و جبر ایشاں دیگر ست کی اور نیز تصرف علویات میں خارج ہے قدرت روح حیوانی سے اس اعتبار سے بھی روح انسانی کا اقویٰ فی التصرف ہونا ثابت ہوا آگے ارشاد فرماتے ہیں کہ روح انسانی کے تصرفات قالی نہیں حالی ہیں سو) اگر کسی کا قلب اپنا راز کا منہ کھول لے (یعنے ذوق وکشف سے اسپر مطلع ہو جائے) تو روح عرش کیطرف عروج کرنے لگے (یعنے تصرفات کاملین کی حقیقت منکشف ہونیسے معرفت و بصیرت میں ترقی ہو) اور اگر زبان ان اسرار نہاں کو ظاہر کرنے لگے تو (ضلالت کی) آگ سلگ کر فوراً اس عالم کو تباہ کر دے (کیونکہ سمجھ میں آوے نہیں اسلئے غلط فہمی گمراہی پھیل جاوے اور وہ سبب فساد عالم کا ہو اس لئے زیادہ بیان نہیں کیا گیا اجمال پر اکتفا کیا گیا۔

اضافت کردن آدم علیہ السلام آں زلت را بخویشتن کہ ربنا ظلمنا واضافت کردن ابلیس گناہ خود را بحق کہ بما اغویتنی

یہ مرتبط ہے اس مضمون سے کہ اختیار و جبر ایشاں دیگر ست + چنانچہ اس قصہ سے ظاہر ہو کہ ابلیس تو جبری محض بن گیا کہ اغوا کی اسناد سے اپنے کو بالکل بے تعلق کر دیا اور حضرت آدم علیہ السلام نے باوجود اس اعتقاد کے کہ خالق جمیع افعال کے اللہ تعالیٰ ہیں تاہم اسناد ظلم کی مرتبہ کسب میں اپنی جانب فرمائی اور یہی ہے توسط بین الجبر المحض و القدر المحض چنانچہ اسناد مذکور آیہ ربنا ظلمنا میں مذکور ہو اور اعتقاد مذکور حدیث محاجہ موسیٰ علیہ السلام میں مروی ہے۔ مولانا قصہ سے پہلے اس توسط کی تحقیق فرماتے ہیں۔

کرد حق و کرد ما ہر دو ببیں	کرد ما را ہست داں پیداست ایں
گر نباشد فعل خلق اندر میاں	پس مگو کس را چرا کردی چناں
خلق حق افعال ما را موجد ست	فعل ما آثار خلق ایزد ست
لیک ہست آں فعل ما مختار ما	زو جزا گہ نور ما گہ نار ما

دکرد بمعنے فعل ہست موجود. خلق در فعل خلق بمعنے مخلوق و در خلق حق وآثار خلق بمعنے پیدا کردن مطلب یہ کہ فعل حق کو اور ہمارے فعل کو دونوں کو دیکھو اور ہمارے فعل کو بھی موجود سمجھو کہ اسکا وجود بدیہی ہے (دلیل بداہت یہ ہے کہ) اگر مخلوق کا فعل درمیان میں نہو تو کسی کو یوں مت کہا کرو کہ تم نے یہ کام اسطرح کیوں کیا؟ (آگے فعل حق اور فعل عبد کی تعیین اور انمیں باہم جو نسبت ہے اسکا بیان ہے کہ) حق تعالیٰ کا فعل (کہ وہ خالقیت ہے) ہمارے افعال کا موجد ہے اور ہمارے افعال (کہ کسب ہیں) خالقیت باری تعالیٰ کے آثار ہیں لیکن وہ فعل ہمارا اختیاری ہے اور اسی کے سبب جزا سزا ملتی ہے کبھی نور (ثواب) کبھی نار (عذاب غرض حق تعالے خالق اور مختار مطلق ہیں اور عبد کاسب اور مختار من وجہ ہے. اس ارتباط مذکور کی بڑی عمدہ مثال یہ ہے کہ ایک بڑا بھاری پتھر ہے ایک حاکم نے اپنے حکم سے اعلان کردیا کہ اسکا اُٹھانا جرم ہے اور یہ کسی کے بدن ہمارے ہاتھ لگائے اُٹھ بھی نہیں سکتا اور جو بارادہ اٹھانے کے اسکو ہاتھ لگاویگا ہم فوراً اٹھوا دینگے اور اسکو باعتبار قصد کے اسکا اٹھانا جرم قرار دیکر جرم قائم کرینگے اس صورت میں ظاہر ہے کہ اٹھانیوالے کا زور کافی بھی نہیں مگر اٹھانا نہیں بقصور بھی نہیں اور اٹھوا دینے میں اور پھر مجرم قرار دینے میں حاکم پر کوئی الزام بھی نہیں پس اٹھانا کسب ہے اور اٹھوانا خلق ہے اور چونکہ خلق ہمیشہ متضمن مصالح و حکم کو ہوتا ہے اسلئے وہ مطلقاً خیر ہے گو ہمکو ان اسرار کا علم نہو. کسب میں مفاسد بھی ہوتے ہیں اس لئے وہ گاہے شر بھی ہوتا ہے۔

ناطقے یا حرف بیند یا غرض	کے شود یک دم محیط دو عرض
گر بمعنے رفت شد غافل ز حرف	پیش و پس یکدم نہ بیند ہیچ طرف
آں زماں کہ پیش بینی آں زماں	تو پس خود کے بہ بینی ایں بداں
چوں محیط حرف و معنی نیست جاں	چوں بود جاں خالق ایں ہر دواں
حق محیط جملہ آمد اے پسر	وا ندارد کارش از کار دگر
گفت ایزد جان ما را مست کرد	چوں نداند آنکہ را خود ہست کرد

(ان اشعار میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ عبد خالقِ افعال نہیں جو مبنی ہے دو مقدموں پر مقدمۂ اولی عبد اپنے افعال کو علماً محیط نہیں۔ مقدمۂ ثانیہ خالق اپنی مخلوق کو علماً محیط ہوتا ہے۔ نتیجہ عبد خالقِ افعال نہیں

اول مقدمۂ اولی کا بیان فرماتے ہیں کہ) بولنے والا (جب بولتا ہی) یا تو صرف حرف والفاظ کو دیکھتا ہے اور یا غرض (و) معنی کو دیکھتا ہے (یعنی چونکہ نفس ایک آن میں دو طرف متوجہ نہیں ہو سکتا اسلئے اگر اسکی توجہ تام لفظ کی طرف ہے تو معنی کی طرف توجہ نہیں ہو سکتی اسی طرح بالعکس) اور ایک آن میں (دفعۃً) دو عرض کو (کہ لفظ اور معنی ہیں) محیط (علماً) نہیں ہو سکتا، اگر معنی کی طرف (مثلاً) متوجہ ہوتا ہے تو لفظ سے غافل ہو جاتا ہی (اسکی مثال ایسی ہی کہ) آگے اور پیچھے ایک ہی آن میں نہیں دیکھ سکتا جسوقت (مثلاً) آگے دیکھوگے اسوقت پیچھے کب دیکھ سکتے ہو اسکو سمجھ لو (یہ تحقیق ہوئی مقدمۂ اولی کی) جب روح انسانی لفظ اور معنی کا (دفعۃً) احاطہ (علمی) نہیں کر سکتی تو ان دونوں کی خالق کب ہو سکتی ہی؟ (اسمیں اشارہ ہی مقدمۂ ثانیہ کی طرف اور تصریح ہی نتیجہ کی۔ تقریر اس مقدمہ کی یہ ہے کہ ایجاد اختیاراً موقوف ہے علم تام پر جو مراد ہی علم محیط سے اور عبد سے اسکا منفی ہونا ثابت ہو چکا ہے پس عبد خالق بھی نہیں ہی) البتہ حقتعالیٰ جمیع اشیا کو (علماً) محیط ہیں کہ انکو ایک کار دوسرے کار سے غافل نہیں کرتا سب کا علم دفعۃً ہوتا ہے۔ پس خالق بھی وہی ہو سکتے ہیں پس انھوں نے جب پیدا کرنے کیلئے کلمۂ کن فرمایا تو) اللہ تعالیٰ کے (اس کلمہ کن کے) فرمانے نے ہمکو مست (مسخر قدرت) کر دیا (کہ ہم بلا اپنے اختیار کے موجود ہو گئے) اور بھلا انکو ایسی اشیا کا علم نہ ہوگا جن کو خود پیدا کیا (یہ مضمون ہے اس آیت کا الا یعلم من خلق وھو اللطیف الخبیر۔ اب بعد تحقیق عقیدۂ متوسط بین الجبر والقدر کے وہ قصہ سرخی کا لکھتے ہیں۔

گفت شیطاں کہ بما اغویتنی   کرد فعل خود نہاں دیو دنی

گفت آدم کہ ظلمنا نفسنا   او ز فعل حق نہ بد غافل چو ما

در گنہ او از ادب پنہانش کرد   زاں گنہ بر خود زدن او بر بخورد

بعد توبہ گفتش اے آدم نہ من   آفریدم در تو آں جرم و محن

نے کہ تقدیر و قضائے من بُد آں   چوں بوقت عذر کردی آں نہاں

گفت ترسیدم ادب نگذاشتم   گفت من ہم پاس آنت داشتم

ہر کہ آرد حرمت او حرمت برد   ہر کہ آرد قند لوزینہ خورد

طیبات از بہر کہ؟ للطیبین   یار را خوش کن مرنجان و ببیں

یعنی شیطان نے بما اغویتنی کہا (جسمیں اسناد اغواء کی اللہ تعالیٰ کی طرف کی) اور اپنے فعل کو (کہ کسب غوایت ہے) پوشیدہ کیا اور حضرت آدم علیہ السلام نے کہا ربنا ظلمنا انفسنا (جسمیں نسبت ظلم کی اپنے نفس کیطرف کی)، یہ بات نہیں کہ وہ فعل حق سے (کہ خلق ہے) غافل ہوں جسطرح ہم لوگ اکثر امور میں اللہ تعالیٰ کی خالقیت سے

تا خل ہوکر دعوی بگھارا کرتے ہیں مگر گناہ کے مقدمے ہیں ادب کی وجہ سے فعل حق کو نہاں کھا اور ذکر نہیں کیا اور اسی امر کی بدولت کہ گناہ کو اپنی طرف منسوب کیا نیک پھل بھی ملا کہ عفو و رفع درجات سے مشرف ہوئے، جب توبہ قبول ہو چکی تو حق تعالےٰ نے انسے فرمایا (شاید مولانا نے کسی جگہ دیکھا ہوگا) کہ اے آدم کیا اس جرم و ابتلاء کا خالق میں نہیں ہوں کیا یہ میری ہی قضا سے واقع نہیں ہوا پھر معذرت کے وقت تمنا سکا ذکر کیوں نہیں کیا حضرت آدم علیہ السلام نے عرض کیا کہ (مجکو یہ سب معلوم ہی مگر) میں بے ادبی سے ڈرا اور ادب ترک نہیں کیا ارشاد ہوا کہ دیکھ لو پھر میں نے تمھارے اس ادب کا کیسا لحاظ رکھا (خلاصہ یہ کہ ابلیس نے جبر محض کا مسلک اختیار کیا جو باطل محض ہی اور حضرت آدم علیہ السلام نے مثل اہل حق کے قدر و جبر میں توسط اختیار کیا کہ حق تعالےٰ کو خالق اور اپنے کو کاسب قرار دیا مگر باقتضائے مقام خالقیت کا اظہار نہیں کیا اور کاسبیت کا اظہار کر دیا، اب مولانا مصرعۂ دوم کی تائید میں فرماتے ہیں کہ) جو شخص درگاہ خداوندی میں حرمت لاتا ہی (اور پاس ادب رکھتا ہی وہ صلہ میں) حرمت ہی لیجاتا ہی (اور مقبول و مقرب بنجاتا ہے) اور مثل مشہور ہی کہ قند لاؤ لوزینہ کھاؤ اور (خود مضمون قرآنی ہے) الطیبات للطیبین یعنی اچھی چالنیں اچھے لوگوں کیلئے ہیں سو محبوب حقیقی کو (ادب سے) خوش رکھو اور بے ادبی سے ناخوش مت کرو اور اسکا خیال رکھو (کیا خوب کہا ہے ؎ طرق العشق کلہا آداب ۞ ادبوا النفس ایہا الاصحاب ۔

تمثیل

یک مثال اے دل پئے فرق بیار	تا بدانی جبر را از اختیار
دست کو لرزاں بود از ارتعاش	وانکہ دستے را تو لرزانی ز جاش
ہر دو جنبش آفریدہ حق شناس	لیک نتواں کرد ایں با آں قیاس
زاں پشیمانی کہ لرزانیدیش	چوں پشیماں نیست مرد مرتعش
مرتعش را کے پشیماں دیدہ	ہر چنیں جبرے چہ بر چسپیدہ

(اسمیں توضیح ہی مضمون بالا کی فرماتے ہیں کہ) اے دل جبر و اختیار میں فرق تبلانے کیلئے ایک مثال لانا چاہئے تاکہ جبر کو اختیار سے ممتاز کرکے جان سکو وہ مثال تو یہ ہی کہ ایک ہاتھ تو ایسا فرض کیا جاوے جو رعشہ سے لرزاں ہی اور ایک دوسرا ہاتھ ایسا فرض کیا جائے جسکو تم خود اپنے قصد و اختیار سے حرکت دو تو ہر چند کہ دونوں حرکتیں اس امر میں مشترک ہیں کہ آفریدۂ حق ہیں لیکن تاہم من کل الوجوہ دونوں مساوی نہیں کہ ایک کی حالت کو دوسرے کی حالت پر قیاس کر سکیں دیکھو دونوں میں

ؔ۱ عشق کے طریقے سب کے سب آداب ہی ہیں ۔ اے یارو نفس کو ادب کی عادت ڈالو ۱۲ سید محمد اطہر علی نگینوی

ایک بدیہی فرق ہے کہ رعشہ کی حرکت غیر اختیاری ہے اور حرکت ارادیہ اختیاری ہے حرکت مرتعاشیہ میں جبر محض ہے حرکت ارادیہ میں کچھ اختیار بھی ہے اور اس فرق کے بدیہی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ) اس حرکت ارادیہ پر گاہے ندامت بھی ہوتی ہے (مثلاً جب اس سے کچھ نقصان ہو جاوے) اور مرتعش کو کیا وجہ کہ کبھی ندامت نہیں ہوتی مرتعش کو کبھی نادم نہ دیکھا ہوگا (پس یہ ندامت دلیل ہے کہ نادم اس فعل کو اپنی طرف منسوب سمجھتا ہے اور اپنے قصد و اختیار کو اس میں دخیل جانتا ہے تو باوجود وضوح فرق و ثبوت اختیار کے) پھر جبر محض پر کیوں جمے ہوئے ہیں۔

بحث عقل ست اینچه عقل آں حیله گر	تا ضعیفے رہ برد آنجا مگر
بحث عقلی گر در و مرجاں بود	آں دگر باشد کہ بحث جاں بود
بحث جاں اندر مقام دیگر ست	بادۂ جاں را قوامے دیگر ست
آں زماں کہ بحث عقلی ساز بود	ایں عمر رضہ با بوالحکم ہمراز بود
چوں عمر از عقل آمد سوے جاں	بوالحکم بوجہل شد در بحث آں
سوئے حس سوئے عقل او کامل ست	گرچہ خود نسبت بجاں او جاہل ست
بحث عقل و حس اثر داں یا سبب	بحث جانی یا عجب یا بوالعجب
ضوء جاں آمد نماند ے مستضی	لازم و ملزوم و نافے مقتضی
زانکہ بینائی کہ نورش بازغ ست	از عصا و از عصا کش فارغ ست

(ان اشعار میں دلیل مذکور کا عقلی ہونا اور بمقابلہ علم وہبی کے دلائل عقلیہ و علوم استدلالیہ کا ضعیف ہونا بیان فرماتے ہیں کہ) یہ دلیل جو اوپر مذکور ہوئی بحث عقلی ہے (چنانچہ ظاہر ہے کہ فعل اضطراری کے ملزوم اور عدم ندامت کے لازم ہونیکا اثبات کیا اور پھر لازم یعنی عدم ندامت کا بعض افعال سے انتفا کیا اس سے ملزوم یعنی ان بعض افعال کا اضطراری ہونا منتفی ہو گیا پس اختیار کا وجود ثابت ہو گیا، وہو المطلوب آگے ان علوم استدلالیہ کا ضعف اسلئے بیان کرتے ہیں کہ طالب حق علوم وہبیہ کیطرف راغب ہو اور اسکے حصول کا جو طریقہ ہے کثرت ذکر و تصفیہ قلب تزکیہ نفس اسمیں مشغول ہو اور قیل و قال میں نہ پھنسا رہے بس فرماتے ہیں) اور عقل بیچاری ہے کیا چیز، صرف ایک حیلہ گر ہے (کہ اثبات مطلوب و اسکات خصم کی ایک تدبیر نکال لیتی ہے گو اس کو خود بھی شفا نہ ہو گو یہ حیلہ اکثر اثبات حق کے لئے محمود ہے مگر چونکہ عین الیقین اور حق الیقین کو مفید نہیں جس کو علم وہبی مفید ہے اسلئے اسکے مقابلہ میں سکو حیلہ گر کہا گیا اور اس حیلہ سے اتنا فائدہ ہے کہ جو شخص ضعیف ہے (یعنی علوم وہبیہ کی قوت نہیں رکھتا)

وہ اس سے امور حقہ کا کچھ پتہ لگا لیوے گو مرتبہ علم الیقین ہی میں سہی) اور مباحث عقلیہ اگرچہ حسن و خوبی میں مثل در و مرجان کے ہوں لیکن وہ علوم روحانی ہیں وہ اور ہی چیز ہیں (مطلب یہ ہے کہ جو مباحث عقلیہ رد و انکار حق کیلئے ہیں وہ تو مذموم ہیں ہی جیسا اکثر مباحث فلسفیہ انکا تو ذکر ہی نہیں انہیں جو علوم محمودہ بھی ہیں جیسے دلائل اثبات حق کے جنکو تشبیہ دُر و مرجان کیساتھ دی ہے وہ بھی باوجود محمود و حق ہونے کے علوم روحانیہ سے کم درجہ ہیں۔ تحقیق مسئلہ تفاضل علوم عقلیہ و وہبیہ۔ جاننا چاہئے کہ دونوں قسموں میں جو علم یقیناً کسی قاعدہ شرعیہ کے مخالف ہو وہ تو یقیناً باطل ہے اور جو علوم حقہ ہیں انمیں دونوں قسموں میں دو دو قسمیں ہیں علم عقلی بھی دو قسم ہے قطعی و ظنی اور علم وہبی بھی دو قسم ہے قطعی یعنی وحی اور ظنی یعنی الہام پس وہبی قطعی عقلی قطعی سے افضل ہے اور وہبی ظنی عقلی ظنی سے افضل ہے خود صاحب علم کیلئے بھی اور اس کے متبعین کیلئے بھی پس علوم منقولہ شرعیہ دیگر علوم سے افضل ٹھہرے اور مراد مولانا کی یہی ہے اور عقلی قطعی وہبی ظنی سے افضل ہے کیونکہ عقلی قطعی جسقدر اثبات حق میں قوی ہے وہبی ظنی نہیں آگے اسی مضمون بالا کی تتمیم ہے کہ مباحث علوم روحانیہ کے اور ہی مقام میں ہیں (کہ وہ مقام وحی و الہام کا ہے کیونکہ) شراب روحانی کا (جس سے روح کو نشاط ہوتا ہے) اور ہی قوام اور مادہ ہے (کہ وہ معرفت و محبت خداوندی ہے کہ اسکی بدولت وہ علوم روحانیہ نصیب ہوتے ہیں) جس زمانہ میں کہ علوم عقلیہ کی بحث کا ساز و سامان موجود تھا (یعنی زمانہ بعثت نبوی کے قبل کہ عرب میں نور وحی نہ تھا صرف رائے اور تجربہ پر سب کا مدار تھا) اسوقت حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ابو الحکم کیساتھ (یہ لقب سابق ہے ابو جہل کا) ہمراز تھے (یعنی یہ دونوں برابر تھے بلکہ غالباً ابو جہل بڑھا ہوا تھا مگر) جب حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ علم عقلی سے علم روحانی کیطرف آ گئے (یعنی مشرف باسلام ہو گئے جس سے علوم روحانیہ منکشف ہو گئے) تو یہ ابو الحکم (نرا) ابو جہل ثابت ہوا (اپنے علوم عقلیہ سے مقابلہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نہ کرسکا) علوم حسیہ اور علوم عقلیہ میں وہ بیشک کامل ہے لیکن باعتبار علوم روحانیہ کے جاہل محض ہے۔ علوم عقلیہ حسیہ کا مدار بکثرت یا اثر یعنی معلول ہے یا سبب یعنی علت پر ہے (کیونکہ استدلال نظری گاہے علت سے معلول پر ہوتا ہے جسکو عرف منطق میں دلیل لمی کہتے ہیں گاہے معلول سے علت پر ہوتا ہے جسکو دلیل انی کہتے ہیں) اور مباحث علوم روحانیہ کے یا عجیب ہیں یا عجیب سے بھی زیادہ عجیب ہیں (تو اعجب زیادہ عجیب کو اسلئے کہا کہ اب کہتے ہیں اصل کو اور ظاہر ہے کہ اصل اپنی فرع سے اس صفت خاص میں جسمیں اصالت و فرعیت ہے زیادہ ہوتی ہے غالباً عجیب سے مراد علم الہامی ہے وجہ عجیب ہونیکی ظاہر ہے کہ بلا توسط اسباب ظاہری کے ہے اور زیادہ عجیب سے مراد علم وحی ہے اسکا زیادہ عجیب ہونا اسلئے ہے کہ اس میں وہ اسباب بھی نہیں جو الہام میں ہوتے ہیں بلکہ یہ علم اس سے بھی خالی ہے) غرض جب تجلی روحانی کا غلبہ

ف: تحقیق مسئلہ تفاضل علوم عقلیہ و وہبیہ

ہوتا ہی تو اے طالب فوراً اسوقت یہ سب رخصت ہوجاتے ہیں لازم، ملزوم، نافی، مقتضی (یہ طریقے ہیں استدلال عقلی کے ملزوم کے وجود سے وجود لازم پر اور لازم کے عدم سے عدم ملزوم پر اسیطرح نافی کے وجود سے منفی کے عدم پر اور مقتضی کے وجود سے مقتضا کے وجود پر استدلال کیاجاتا ہی) وجہ ان سب طریق کے رخصت ہوجانیکی یہ ہی کہ جس بینا کا نور چشم روشن ہوجاتا ہی وہ عصا اور عصاکش سے فارغ ہوجاتا ہے (پس علم وہبی مثل چشم روشن کے ہے اور دلیل عقلی اور اُس کا مدرس مثل عصا و عصاکش کے ہے)

تَفْسِیْرُ وَهُوَ مَعَکُمْ اَیْنَمَا کُنْتُمْ

یہ سرخی مرتبط ہی اس شعر کیساتھ جو عموم تصرفات الٰہیہ کے بیان میں آیا تھا۔ ایں معیت باحق ست و جبر نیست الخ

باز دیگر ما بقصہ آمدیم	ما ازاں قصہ بروں خود کے شدیم
گر بہ جہل آئیم آں زندان اوست	ور بہ علم آئیم آں ایوان اوست
گر بہ خواب آئیم مستان ویم	ور بہ بیداری بدستان ویم
ور بگرئیم ابر پر زرق ویم	ور بخندیم آں زماں برق ویم
ور بخشم و جنگ عکس قہر اوست	ور بصلح و عذر عکس مہر اوست
ماکہ ایم اندر جہان پیچ پیچ	چوں الف او خود چہ دارد ہیچ ہیچ
چوں الف گر تو مجرد می شوی	اندریں رہ مرد مفرد می شوی
جہد کن تا ترک غیر حق کنی	دل ازیں دنیائے فانی بر کنی
ایں سخن را نیست پایاں اے پسر	از رسول روم بر گو یا عمر رض

(مستان بیخود و بیہوش، دستان حکایت، ازرق بمعنے ازرق آب صافی) یعنی ہم پھر اسی مضمون معیت کی طرف رجوع ہوتے ہیں اور واقع میں ہم اس مضمون سے خارج ہی کب ہوئے ہیں (بلکہ یہ تحقیق جبر و قدر کی بھی اسی کے متعلقات سے درمیان میں آگئی تھی اب اسی مضمون معیت کا تتمہ بیان فرماتے ہیں کہ) اگر ہم جہل میں مبتلا رہیں تو یہ انہی کا زندان ہے (یعنے حقتعالیٰ ہی کا تصرف ہے کہ محبس جہل سے نہیں نکلے یضل من یشاء) اور اگر علم تک ہماری رسائی ہوجاوے تو یہ بھی انہی کا ایوان ہی (کہ درجہ علم انکے تصرف سے عطا ہوا یہدی من یشاء) اور اگر سورہے ہیں تو انہی کے بیہوش کئے ہوئے ہیں (اللہ یتوفی الانفس حین موتہا والتی لم تمت فی منامہا) اور اگر جاگ اٹھیں تو بھی انہی کی گفتگو میں ہیں (یعنی یہ قوت بیانیہ انہی کی عطا کی ہوئی ہی خلق الانسان علمہ البیان الم نجعل لہ عینین ولسانا وشفتین) اور اگر ہم رونے لگیں تو بھی انھیں کے ابر پُرآب ہیں (تشبیہا ابر کہدیا) اور اگر ہم ہنسنے لگیں

اس وقت بھی انہیں کی برق ہیں (یعنے یہ رونا اور ہنسنا بھی انہی کے تصرف سے ہے دما نہ ہوا ضحکٗ ابکےٰ) اور گر ہم خشم و جنگ میں لگ جاویں تو وہ بھی انکے قہر کا عکس ہے (یعنی یہ صفت قہر بھی انکی ہی ہوئی ہے جسکا عکس اور اثر یہ خاص خشم و جنگ ہے) اور اگر ہم صلح و عذر میں مشغول ہوں تو بھی وہ انکی مہر کا عکس ہے (یعنی یہ صفت لطف بھی انکی عطا ہے جسکا اثر یہ صلح خاص ہے والف بین قلوبہم) غرض ہم اس عالم پیچ در پیچ میں کیا چیز ہیں محض مشابہ الف کے ہیں جو خالی محض ہے (کہ مخرج اسکا خلاء محض ہے حرکت اسپر نہیں، نقطہ سے وہ خالی ہے، فرا کسی ساکن کے پاس آیا اور حذف ہوا) اور یوں معدوم محض نہیں اسیطرح ہملوگ بھی ایک ضعیف ہستی رکھتے ہیں مگر کسی کمال و صفت میں مستقل نہیں نہ علم میں اور نہ قدرت میں بلکہ ہر امر میں محتاج ہیں تکوین الہی کے اور اسی مضمون کے استحضار کو اوپر معیت کہا ہے اسلئے یہ مضمون تتمہ ہوا بیان معیت کا، اور یہ ضعیف ہستی ممکنات ہر چند کہ واقع میں ثابت ہے مگر اسکا استحضار و معرفت محتاج تحصیل ہے اسیواسطے ثبوت واقعی کے اعتبار سے تو یہ کہا گیا ہے ؎ چوں الف او خود چہ دارد الخ اور ترغیب تحصیل معرفت کیلئے آگے فرماتے ہیں کہ اگر تم الف کی طرح مجرد ہو جاؤ (یعنی اپنے خلو عن الکمالات کی معرفت حاصل کر کے حالاً و عملاً اپنے اوپر غالب کرلو) تو اس راہ میں تم مردِ یگانہ بنجاؤ (آگے اسکا طریقہ کہ ترک ما سوا اللہ ہے جس سے معرفت حاصل ہوتی ہے تبلاتے ہیں) کہ اسمیں کوشش کرو کہ غیر حق کو ترک کردو اور اس دنیائے فانی سے دل کو اٹھالو (آگے قصہ سفیر روم کیطرف رجوع کرنے کیلئے فرماتے ہیں کہ) اس مضمون کا تو کہیں خاتمہ ہی نہیں اسلئے سفیر روم کا جو قصہ حضرت عمر رضی اللہ تعالےٰ عنہ کے ساتھ ہوا اس کو بیان کرو

سوال کردن رسول روم از عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سبب ابتلائے ارواح بایں آب و گل جسم

از عمر چوں آں رسول ایں را شنید
روشنیے در دلش آمد پدید
محو شد پیشش سوال ہم جواب
گشت فارغ از خطا و از صواب
اصل را دریافت بگذشت از فروع
بہر حکمت کرد در پرسش رجوع
با عمر گفت او چہ حکمت بود و سر
حبس آں صافی دریں جائے کدر
آب صافی در گلے پنہاں شدہ
جان باقی بستۂ ابدان شدہ
فائدہ فرما کہ ایں حکمت چہ بود
مرغ را اندر قفس کردن چہ سود

یعنے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس سفیر رومی نے جب یہ سنا کہ روح کا تعلق بدن کیساتھ امر کن سے ہو گیا

جیسا اوپر آیا ہے ؎ گفت حق بر جان فسوں خواند و قصص الخ) تو اس سے اسکے قلب میں ایک نور (علم حقیقت کا) پیدا ہوگیا (جس سے اسکے قلب کو اپنے سوال کے جواب میں کہ روح و بدن کے تعلق کا سبب پوچھتا تھا شفا ہوگئی) اور سب سوال و جواب (کہ تعلق مذکور کے اسباب جزئیہ کے متعلق خیال میں پیدا ہو رہے تھے) محو ہوگئے اور ان خیالات کے صحیح و غلط ہونیکی تحقیق سے فارغ اور بیفکر ہوگیا کیونکہ اصل سبب (کہ امر کن ہی) اسکو تحقیق ہوگیا اسلئے اسباب فرعیہ جزئیہ کی تحقیق کی اسکو ضرورت نہ رہی اب (بعد تعیین سبب تعلق کے) وہ اس تعلق روح و بدن کی حکمت پوچھنے کی طرف متوجہ ہوا اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے عرض کیا کہ اسمیں کیا حکمت تھی کہ روح صافی کو جسم مکدر میں محبوس فرمایا گویا آب صافی گل میں مستتر ہوگیا یعنی روح باقی (کہ خلود کیلئے پیدا ہوئی ہے) اجسام میں مقید ہوگئی تو اس کا فائدہ ارشاد فرمایئے کہ اس میں کیا حکمت تھی اور اس مرغ روح کو قفس جسم میں بند کرنے سے کیا نفع تھا؟

گفت تو بحث شگرفے مے کنی ‏ معنئ را بند حرفے مے کنی
حبس کردی معنئ آزاد را ‏ بند حرفے کردۂ تو باد را
از برائے فائدہ ایں کردۂ ‏ تو کہ خود از فائدہ در پردۂ
آں کہ از وے فائدہ زائیدہ شد ‏ چوں نہ بیند آنچہ ما را دیدہ شد
صد ہزاراں فائدہ است و ہر یکے ‏ صد ہزاراں پیش آں یک اند کے

(شگرف عظیم) باد ہوا مراد معنے مجازاً بنا بر آنکہ ہر دو غیر منضبط اند یعنی) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تو بہت بڑی بات کی تحقیق کرتا ہے (کیونکہ تفتیش حکمت کی امر عظیم ہی) اور بہت بڑے مضمونکو حروف والفاظ میں بند کرنا چاہتا ہی (کیونکہ بیان حکمت کو الفاظ جواب میں لانیکی درخواست کرتا ہی آگے اس مضمون کے بڑے ہونیکو فرماتے ہیں کہ) تو معنی آزاد (یعنی مضمون غیر محدود) کو محبوس (یعنی محدود و مقید) کرنا چاہتا ہی (چونکہ حکمتیں اسرار مصالح الہیہ غیر متناہی ہیں اور غیر متناہی حد سے خارج ہوتا ہی اسلئے بیان حکمت کو غیر محدود کہا اور اسی غیر محدود ہونیکی وجہ سے اس کو دوسرے مصرعہ میں باد سے تشبیہ دیتے ہیں کہ) تو ہوا کو حروف میں مقید کرنا چاہتا ہے (ہر چند کہ باد غیر متناہی نہیں ہی مگر کسی درجہ میں چونکہ غیر منضبط ہے تشبیہ کیلئے تھوڑی مناسبت کافی ہے مقصود جواب کا یہ ہی کہ تو جو تحقیق حکمت کی کرتا ہے سو وہ غیر متناہی ہے اور الفاظ و عبارات متناہی ہیں لہذا وہ اس کیلئے کافی نہیں اسلئے بیان کرنا انکا محال ہی چنانچہ آئندہ شعر صد ہزاراں الخ میں اسی لاتناہی کی طرف اشارہ ہے کیونکہ ایسے الفاظ محاورات میں

مخصوص اپنے معنی لغوی کیساتھ نہیں ہوا کرتے غرض قال ہیں تو انکا آنا مستحیل ہے اسلئے قال کی فکر تو چھوڑنا چاہیئے اب صرف دو صورتیں ہیں یا تو اجمالاً سمجھ لینا چاہیے کہ ضرور کوئی فائدہ ہے کیونکہ فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمۃ اور تعیین و تفصیل کے درپے نہونا چاہئے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ تصفیۂ قلب میں کوشش کیجاوے تاکہ کسی قدر اسرار کا انکشاف ہو اور اس سے شفا ہو جاوے چنانچہ ان اشعار میں صورت اولی مذکور ہے ؎ از برائے فائدہ ایں کردہ الخ اور آئندہ اشعار میں صورت ثانیہ مذکور ہے ؎ شکر حق چوں طوق ہر گردن بود الخ چنانچہ اسکی شرح آتی ہے) یہ جو تو سوال کر رہا ہے ضروری بات ہے کہ کسی فائدہ کیلئے کر رہا ہے (مثلاً وہ فائدہ یہی ہے کہ اس مسئلہ کی تحقیق ہو جاوے) حالانکہ تو خود فوائد (کے علم محیط) سے حجاب میں ہے (یعنی پورے طور سے فوائد و مصالح کا احاطہ نہیں کر سکتا کیونکہ ظاہر ہے کہ ممکن کا علم ناقص ہے پس جب تو باوجود محیط بالفوائد نہونیکے اپنے افعال میں رعایت فائدہ اور حکمت کی رکھتا ہے چنانچہ خود اس سوال میں بھی فائدہ سوچ رکھا ہے) تو جس ذات پاک کی قدرت سے فوائد پیدا ہوئے ہیں بھلا جو فوائد ہمکو ملحوظ ہو رہے ہیں کیا انکو ملحوظ اور مرعی نہونگے (مگر کوئی ایک آدھ فائدہ ہو تو بیان بھی کیا جاوے) یہاں تو لاکھوں فائدے ہیں اور ان لاکھوں فائدوں میں ایک ایک فائدہ ایسا عظیم اور مشتمل بر مصالح کثیرہ ہے کہ لاکھوں فائدے بھی اس ایک کے روبرو قلیل اور ہیچ ہیں۔

آں دم نطقت کہ جزو جزوہا ست	فائدہ شد کل کل خالی چراست
آں دم نطقے کہ جان جانہاست	چوں بود خالی زمعنے گوی راست
تو کہ جزوے کار تو با فائدہ است	پس چرا در طعن کل آری تو دست
گفت را گر فائدہ نبود مگو	ور بود ہل اعتراض و شکر جو
شکر یزداں طوق ہر گردن بود	نے جدال و رو ترش کردن بود
گر ترش رو بودن آمد شکر و بس	پس چو سرکہ شکر گوے نیست کس
سرکہ را گر راہ باید در جگر	گو برو سر کنگبیں شو از شکر
معنی اندر شعر جز باخبط نیست	چوں فلاسنگ ست اندر ضبط نیست

یعنی تیرا بولا ہوا کلام (قدیم کی نسبت) نہایت ہی ادنی درجہ کا ہے (جیسا کہ ہی واسطہ کا جزو الجزو کل کے سامنے ادنے درجہ کا ہوتا ہے) جب با فائدہ ہے تو جو کلام کہ کل الکل ہے (یعنی کلمہ کن کہ کلام قدیم ہے اور کلام حادث سے بمراتب بیشمار عالی ہے جیسا کل الکل جزو الجزو سے عالی ہے) وہ فائدہ سے خالی کیوں ہوگا اور بولا ہوا کلام جو روح الارواح ہے (کیونکہ ارواح میں حیات اسی کلمہ کن سے آئی ہے) وہ معنی سے (یعنی مقصود و فائدہ سے)

کیونکر خالی ہو گا جب تیرا کلام باوجود ناقص حادث ہونیکے با فائدہ ہے تو قدیم و کامل کے کام میں طعن (یعنی اشتباہ جو موہم طعن ہو) کیوں کرتا ہے غرض دو حال سے خالی نہیں یا تو تیرے کلام میں (جس سے سوال کررہا ہے۔ فائدہ ہو یا نہیں اگر فائدہ نہیں ہو تو ایسا کلام مت کرو (اور کچھ مت پوچھو) اور اگر فائدہ ہے تو اعتراض (یعنی شبہ جو موہم اعتراض ہو) چھوڑ دو اور شکر حق میں سعی کرو (مراد شکر سے شکر فعلی ہے یعنی مجاہدہ و ریاضت و مشقت فی العبادۃ چنانچہ نسخہ شکر جو اسکا مؤید ہو اور اگر دوسرا نسخہ شکر گو کا لیا جاوے تب بھی منافات نہیں شکر لسانی سے نفی شکر ارکانی کی لازم نہیں آتی مجموعہ نسختین کا مطلب ہو کہ کھود کرید سے کچھ فائدہ نہیں اجمالاً اتنا سمجھو کہ اسمیں کچھ نفع ہے اور اس نفع پر کہ نعمت خداوندی ہے شکر ادا کرو اسمیں نعمت کی ترقی ہوگی کما قال تعالیٰ لئن شکرتم لازیدنکم وہ ترقی یہ ہے کہ معرفت اس نفع کی بھی ہو جاویگی اور نیز شکر ارکانی سے تصفیہ قلب کا ہو گا اس سے معرفت انکشاف اس نفع کا ہو گا پس پہلے سے بیان ہو دوسری صورت کا صورتین مذکورتین سے) اور شکر حق ہر شخص کو اسطرح لازم ہو جیسا گردن میں طوق اور جدال و ترش روئی (جو مباحثہ میں ہو جاتی ہے) شکر نہیں اگر ترش روئی کا نام شکر ہو تو سرکہ کے برابر کوئی بھی شکر گذار نہ ہو (سرکہ سے مراد عوام الناس ہیں بحث و جدال میں مشتغل رہتے ہیں) اور اگر سرکہ کو (یعنی عامی مجادل کو) منظور ہو کہ میں جگر کے اندر پہنچوں (یعنی اسرار الٰہیہ تک میری رسائی ہو) تو اس سے کہو کہ شکر سے ملکر سکنجبین بنجاوے (یعنی کسی صاحب ارشاد تسلیم سے تعلق پیدا کر کے اُسکے تصرفات تعلیمی و عملی کو قبول کرے قابلیت واقفیت اسرار کی پیدا کرو) اور یہ مضمون مذکور بہت وسیع ہے شعر میں تنگی کیوجہ سے ناتمام طور پر آیا ہو جسطرح کہ بڑا پتھر کہ پھینکنے میں ضبط میں نہیں رہتا (کہیں پھینکو کہیں گرتا ہے) اسی طرح مضامین عالیہ کما ینبغی احاطہ نظم میں نہیں آسکتے)

بیان من اراد ان یجلس مع اللہ فلیجلس مع اہل التصوف

یہ سرخی تتمہ ہے قصہ کا و نیز مرتبط ہے شعر بالا کے ساتھ سرکہ را گر راہ باید در جگر الخ

آں رسول از خود بشد زیں یک دو جام — نے رسالت یاد ماندش نے پیام

والہ اندر قدرت اللہ شد — آں رسول اینجا رسید و شاہ شد

سیل چوں آمد بدریا محو گشت — میغ پیش تیغ شمسی ضحو گشت

سیل چوں آمد بدریا بحر گشت — دانہ چوں آمد بمزرع کشت گشت

چوں تعلق یافت ناں با بوالبشر — ناں مردہ زندہ گشت و باخبر

موم و ہیزم چوں فدائے نار شد — ذات ظلمانی او انوار شد

سنگ سرمہ چونکہ شد در دیدگاں　　گشت بینائی شد آنجا دیدہ باں

(دیدہ باں کسیکہ بر بلند نشستہ بہر طرف نگاہ کند یعنی وہ سفیر رومی انتہی ایک دو مضمون سے کہ حضرت عمرؓ نے ارشاد فرمائے) از خود رفتہ ہوگیا نہ سفارت اسکو یاد رہی نہ پیغام یاد رہا قدرت خداوندی کے مشاہدہ میں دیوانہ ہوگیا اگرچہ تھا وہ سفیر مگر یہاں آکر بادشاہ دینی عارف مستغنی عن الدنیا ہوگیا آگے فیض صحبت کی مثالیں بیان فرماتے ہیں
مثال اول سیل دریا میں آکر محو ہوگیا اسیطرح ناقص کامل کی صحبت میں صفات بشریہ میں فنا ہو جاتا ہے
مثال دوم ابر سخ آفتاب کے رو برو کھل کر دھوپ ہوگئی کیونکہ حرارت آفتاب ابر خفیف کو تحلیل کر دیتی ہے
مثال سوم سیل دریا میں مل کر دریا ہوگیا (مثال چہارم) دانہ کھیت میں آکر کھیتی بنگئی (مثال پنجم) روٹی کو جب ابوالبشر سے (اسیطرح ہر بشر سے) تعلق ہوا (یعنی اسکی غذا ہوئی) تو نان مردہ زندہ و باخبر بنگئی (کیونکہ اس سے بخار لطیف بنتا ہے جو مادہ حیات حیوانیہ ہے مثال ششم موم اور اسیطرح ہیزم جب آتش پر فدا ہوگئے (یعنے آگ میں جل گئے) تو انکی ظلماتی ذات مبدل بانوار ہوگئی کیونکہ بہت سے اجزا شمعیہ و حطبیہ نار بن جاتے ہیں. مثال ہفتم سنگ سرمہ جب آنکھوں میں پہونچا وہاں جاکر بینائی اور صاحب بینائی بن گیا
(ان سب مثالوں سے مقصود یہ ہے کہ ناقص فیض معیت سے کامل ہو جاتا ہے)

اے خنک آں مردہ کز خود رستہ شد　　در وجود زندہ پیوستہ شد
وائے آں زندہ کہ با مردہ نشست　　مردہ گشت و زندگی از وے بجست
چوں تو در قرآن حق بگریختی　　با روان انبیا آمیختی
ہست قرآں حالہائے انبیا　　ماہیان بحر پاک کبریا
ور بخوانی و نہ قرآں پذیر　　انبیاؤ اولیا را دیدہ گیر
ور پذیرائی چو برخوانی قصص　　مرغ جانت تنگ آید در قفس
مرغ کو اندر قفس زندانی ست　　می نجوید رستن از نادانی ست

(بعد بیان امثلہ فیض صحبت کے ترغیب صحبت کاملین کی دیتے ہیں کہ وہ مردہ (یعنے ناقص) بہت اچھا ہے جو اپنی خودی (اور اتباع نفس) سے چھوٹکر کسی زندہ (یعنے کامل) کے وجود (یعنے صحبت) میں مل گیا افسوس ہے اس زندہ (یعنے صحیح الاستعداد) کے حال پر جو کسی مردہ (یعنے فاسد الاستعداد) کی صحبت میں بیٹھا تو مردہ بنگیا اور زندگی (یعنے استعداد صحیح) اس سے رخصت ہوگئی ف ایک دوست نے یہ شبہ کیا تھا کہ جب برا آدمی اچھے آدمی کی صحبت میں جاویگا اور وہ بری صحبت سے بچنے کے واسطے اس سے بھاگے گا تو صحبت نیک سے منتفع ہونیکی کیا صورت ہوگی احقر نے جواب دیا کہ اثر مطلوب کا ہوتا ہے پس صحبت بد وہ ہے جسکا قصد کرکے

اسکے پاس جاوے اس سے بچنا چاہیئے اور جب بد خود نیک کے پاس طالب ہو کر آیا اسوقت اثر اس کا ہوگا اسکو بھاگنا نچاہیئے آگے یہ فرماتے ہیں کہ اگر صحبت نیک میسر نہو تو کیا کریں؟ سوارشاد ہی کہ) جب تجھ قرآن مجید کیساتھ تمسک رکھیگا تو گویا ارواح انبیاء علیہم السلام ہی کی صحبت میسر ہو جاویگی کیونکہ قرآن مجید میں حالات حضرات انبیاء علیہم السلام کے ہیں جو بحر کبریا کے ماہی تھے (خلاصۂ ارشاد کا یہ ہوا کہ اگر صحبت کامل کی میسر نہو تو انکے حالات وحکایات کو دستاویز بنانا بمنزلہ انکی صحبت کے ہی) پھر اگر صرف قرآن مجید کی تلاوت ہی کرتے ہو اور اسکے (علوم واعمال کے) پورے قابل نہیں ہوئے تب تو ایسا فرض کرو کہ گویا انبیاء و اولیاء کو صرف دیکھ لیا (مگر صحبت سے مستفید نہیں ہوئے مگر تاہم فائدہ سے خالی نہیں) اور اگر اسکے قابل بھی ہو گئے تو اسوقت جب انکے قصے پڑھو گے تو (اسکے اثر اور برکت سے حب ما سوی اللہ دل سے نکلے گی اور حق تعالیٰ سے بڑا تعلق بڑھے گا اسوجہ سے) تمہارا مرغ روح اس قفس تن میں تنگ ہوگا (اور طریقہ خلاصی کا ڈھونڈے گا اور یہ پذیرائی بمنزلہ ان حضرات کی صحبت کے ہوگی) اور واقعی جو مرغ قفس میں ہو اور خلاصی کی فکر نہ کرے سخت نادانی کی بات ہے۔

روحہائے کز قفسہا رستہ اند / انبیائے رہبر شائستہ اند
از بروں آواز شاں آید بریں / کہ رہ رستن ترا اینست این
ما بدیں رستیم زیں تنگیں قفس / جز کہ ایں رہ نیست چارہ ایں قفس
خویش را رنجور سازد زار زار / تا ترا بیروں کنند از اشتہار
کاشتہار خلق بند محکم ست / در رہ ایں از بند آہن کے کم ست
یک حکایت بشنواے زیبا رفیق / تا بدانی شرط ایں بحر عمیق
بشنو اکنوں داستانے در مثال / تا شوی واقف بر اسرار مقال

(اوپر فرمایا تھا کہ جو روح قفس سے چھوٹنے کی کوشش نہ کرے وہ نادان ہی اب ان ارواح کا ذکر فرماتے ہیں جو خود بھی چھوٹ گئیں اور دوسروں کو بھی اسکی تعلیم دیتی ہیں اور اسکے ضمن میں رہائی کا طریق بھی بتلاتی ہیں اور یہی نفع اصلی ہی انکی صحبت سے) یعنی جو ارواح کہ قفس سے چھوٹ گئی ہیں وہ حضرات انبیاء اور ہادی لوگ ہیں ان عالم بالا سے ان کی آواز اسطرف سے آرہی ہی کہ رہائی کا طریق صرف یہی ہی اور ہم بھی اسی طریق سے اس تنگ قفس سے رہا ہوئے ہیں اور بجز اس طریق کے اور کوئی تدبیر ہی نہیں اور وہ طریق یہ ہی کہ اپنے آپکو بالکل رنجور اور زار و نزار (یعنے پست و شکستہ) بنالو تاکہ عوام الناس شہرت (و جاہ) سے خارج کردیں کیونکہ خلائق میں مشہور (اور ذی جاہ) بن جانا یہ ایک سخت حجاب ہے (جو حصول فیوض سے محروم رکھتا ہے کیونکہ وہ بدون عبدیت تامہ کے حاصل نہیں ہوتا

راہ خداوندی میں یہ حجاب قید آہنی سے کم نہیں ہے (خلاصہ یہ کہ تمام اولیاءؒ وانبیاءؑ جو عالم بالا میں تشریف رکھتے ہیں واسطہ در واسطہ انکی تعلیم یہی چلی آتی ہے اور اسی کو ندا از عالم غیب فرمادیا ہے کہ وصول الی اللہ کا طریقہ ترک جاہ اور اتباع وانقیاد و تذلل احکام شرعیہ ظاہرہ و باطنہ کے روبرو اختیار کرنا ہے کیونکہ جاہ سے قبول حق یا عمل بالحق میں نقصان ہوتا ہے اور وہ مانع ہوجاتا ہے وصول الی اللہ کو۔ آگے ایک حکایت مناسب مضمون ہذا کی تمہید ہے کہ) ایک حکایت سن لو تاکہ تمکو اس راہ کی شرط معلوم ہوجاوے اور ایک داستان کو مثال کے طور پر سن لو تاکہ ہمارے اس قول کی حقیقت سے واقف ہوجاؤ (کیونکہ اس حکایت میں ذکر ہے کہ ایک طوطی نے بشکل مردہ بن کر دوسری طوطی کو تعلیم کیا تھا کہ ایسی حالت بنانے سے قفس سے رہائی ہوجاویگی پس یہ مثال ہے اس کی کہ موتوا قبل ان تموتوا طریق نجات عن التعلقات والحجابات ہے۔

قصّہ بازرگانکہ طوطی محبوس او پیغام داد بطوطیان ہندوستان ہنگام رفتن بتجارت

بود بازرگاں و او را طوطیے	در قفس محبوس زیبا طوطیے
چونکہ بازرگاں سفر را ساز کرد	سوئے ہندستاں شدن آغاز کرد
ہر غلام و ہر کنیزک را ز جود	گفت بہر تو چہ آرم گوئے زود
ہر یکے از وے مرادے خواست کرد	جملہ را وعدہ بداد آں نیک مرد
گفت طوطی را چہ خواہی ارمغاں	کارمت از خطۂ ہندوستاں

یعنی کوئی سوداگر تھا اور اسکے پاس ایک طوطی تھی (جسکو عرف ہند میں طوطا کہتے ہیں) اور وہ طوطی قفس میں محبوس تھی اور خوشنما تھی (اتفاق سے اس سوداگر کو سفر پیش آیا) تو جب اس نے سفر کا سامان کرنا شروع کیا اور ہندوستان جانیکا ارادہ کیا تو براہ جود و کرم ایک ایک غلام اور کنیزک سے پوچھا کہ تیرے واسطے کیا لاؤں جلدی بتلا ہر شخص نے اپنی اپنی خواہش اس سے ظاہر کی اور اس نے سب سے وعدہ کرلیا اسیطرح طوطی سے بھی پوچھا کہ تو کونسا تحفہ پسند کرتی ہے کہ تیرے لیے ہندوستان سے لیتا آؤں

گفتش آں طوطی کہ آنجا طوطیاں	چوں بہ بینی کن ز حال من بیاں
کہ فلاں طوطی کہ مشتاق شماست	از قضائے آسماں در حبس ماست
بر شما کرد او سلام و داد خواست	وز شما چارہ رہ و ارشاد خواست
گفت می شاید کہ من در اشتیاق	جاں دہم ایں جا بمیرم در فراق
ایں روا باشد کہ من در بند سخت	گہ شما بر سبزہ گاہے بر درخت

ایں چنیں باشد وفائے دوستاں ۔۔۔ من دریں حبس و شما در بوستاں
یاد آرید اے مہاں زیں مرغزار ۔۔۔ یک صبوحے درمیان مرغزار
یاد آرید از محبت ہائے ما ۔۔۔ حق مجلس ہا و صحبت ہائے ما
یاد یاراں یار را میموں بود ۔۔۔ خاصہ کاں لیلیٰ و ایں مجنوں بود

اس طوطی نے (جواب میں کہا کہ وہاں (یعنی ہندوستان میں) تم طوطیوں کو دیکھو تو اُنسے میرا حال بیان کرنا کہ فلاں طوطی جو تمھارے ملنے کی مشتاق ہے وہ قضائے آسمانی سے ہماری قید میں ہے اس نے تم کو سلام کہا ہے اور داد خواہی کی ہے اور تم سے تدابیر (طریق نجات کی) اور مشورہ کی درخواست کی ہے اور یوں کہا ہے کہ بھلا یہ زیبا ہے کہ میں تو اشتیاق میں اپنی جان دیدوں اور یہاں فراق میں مرجاؤں اور بند سخت میں مبتلا رہوں اور تم کبھی سبزہ پر جا بیٹھو اور کبھی درخت پر کیا دوستوں کی وفاداری ایسی ہی ہوتی ہے کہ میں اس مجلس میں اور تم باغوں میں اے بزرگو بھلا کبھی تو کسی صبح کیوقت سبزہ زار میں جاکر اس ناتواں کو یاد کرلیا کرو اور ان (قدیم محبتو)ں کو تو کبھی یاد کرلیا کرو اور جو جلسے اور صحبتیں ہوا کرتی تھیں انکا حق تو کبھی یاد کرلیا کرو کیونکہ دوستوں کا یاد کرنا دوست کے لئے مبارک ہوتا ہے خاص کر جب کہ ان میں لیلیٰ مجنوں کا علاقہ ہو (یعنے دوستی مرتبہ عشق تک پہونچ گئی ہو کہ ایک عاشق ہو دوسرا معشوق)

اے حریفاں بابت موزون خود ۔۔۔ من قدح ہا می خورم پر خون خود
یک قدح مے نوش کن بریاد من ۔۔۔ گر ہمے خواہی کہ بدہے داد من
یا بیاد ایں فتادہ خاک بیز ۔۔۔ چونکہ خوردی جرعۂ برخاک ریز
اے عجب آں عہد و آں سوگند کو ۔۔۔ وعدہ ہائے آں لب چوں قند کو

(یہ بھی تتمہ ہی پیغام طوطی کا) یعنی اے طوطیو جو اپنے محبوب موزوں کیساتھ حریف (یعنی ہم پیالہ و ہم نوالہ) ہو رہی ہو (یعنی اپنے دوستوں میں خوش و خرم ہو) میں خون کے بھرے ہوئے پیالے پی رہا ہوں ایک پیالہ شراب ہی کا میری یاد پر نوش کرلو (یعنی عیش کیوقت مجکو یاد کرلیا کرو) اگر میری داد دینا چاہتے ہو یا مجھ عاجز خاک چھاننے والے کی یاد پر میخواری کیوقت ایک آدھ چھینٹا زمین پر ڈالدو سخت تعجب ہے وہ قول و قرار (جو یکجائی کیوقت ہوئے تھے) کہاں گئے اور اس لب شیریں کے جو مشابہ قند کے ہے وعدے کہاں گئے۔

گر فراق بندہ از بدبندگی ست ۔۔۔ چوں تو با بدبد کنی پس فرق چیست
ایں بدی کہ تو کنی در خشم و جنگ ۔۔۔ با طرب تر از سماع بانگ چنگ
اے جفائے تو ز دولت خوب تر ۔۔۔ وانتقام تو ز جاں محبوب تر

نار تو اینست نورت چون بود	ماتم اینخود تا کہ سورت چون بود
از حلاوتہا کہ دارد جور تو	وز لطافت کس نیابد غور تو
نے المثل جورت اگر عریاں شود	عالم ار گریاں بود خنداں شود
نالم و ترسم کہ او باور کند	وز ترحم جور را کمتر کند

(ان اشعار میں بطور انتقال کے خطاب ہے محبوب حقیقی کیطرف جسمیں اول شکایت ہے فراق کی پھر اظہار ہی رضا و تسلیم کا اسپر اور چونکہ یہ اشعار غلبہ حال میں لکھے ہیں بعض کلمات خلاف ادب صادر ہوگئے ہیں مگر بوجہ عذر غلبہ حال کے ماؤل ہونگے مطلب یہ کہ) اگر میری خطا و گناہ کیوجہ سے مجکو مبتلائے فراق کیا جاوے تو جب آپ بھی بدکیساتھ بُرائی سے (یعنی سزا سے) پیش آویں تو پھر بندہ و مالک میں فرق کیا رہا (بلکہ انکی رحمت کا تو مقتضا یہ ہے کہ ہم کتنی ہی خرابی کریں وہ رحمت ہی فرماویں یہ غلبہ حال میں کہہ رہے ہیں ورنہ سزائے عقوبت سے ارتفاع فرق تھوڑا ہی لازم آتا ہے آگے عقوبت سزا کا عین رحمت ہونا خصوصاً عاشق عارف کی نظر میں بیان کرتے ہیں کہ) آپ جو خشم و جنگ (یعنے فراق صوری) میں بندہ کیساتھ سختی کرتے ہیں وہ بانگ چنگ کے سُننے سے بھی زیادہ باطرب ہے (کیونکہ بلائے محبوب میں لطف مضمر ہوتا ہے جیسا احادیث میں ہے کہ بلا و غم سے کفارۂ سیئات و رفع درجات ہوتا ہے اگر کہا جاوے کہ فراق تو عقوبت محضہ ہے جواب یہ ہے کہ یہاں فراق سے مراد سخط و غضب الٰہی نہیں بلکہ انقطاع واردات اور پست ہو جانا حالات کا مراد ہے جسکو قبض کہتے ہیں سو محقق ہو چکا ہے کہ اسمیں بھی فوائد ہوتے ہیں جسمیں اقل درجہ مجاہدہ و مشقت و حزن ہے اسلئے معنیً وہ رحمت ہے) اے محبوب آپکی جفا (یعنی بلا من وجہ) دولت سے بھی خوبتر ہے (وجہ اسکی اہل طریق نے یہ فرمائی ہے کہ بلا میں بہ نسبت نعمت کے تصفیہ قلب اور تربیت عبد کی زیادہ ہے) اور آپکا انتقام جان سے بھی زیادہ محبوب ہے اور جب آپکی نار (یعنی بلاء و فراق) ایسی ہے تو آپکا نور (یعنے نعمت و وصال) کیسا ہوگا (آگے تمثیل ہے کہ جب ماتم (یعنی مصیبت) ایسی عزیز ہے تو جشن عروسی (یعنے سامان لطف و رحمت) کیسا کچھ ہوگا۔ آپکے جور (یعنی تجلی جلالی) میں (جسکو بلاء و فراق سے تعبیر کیا جاتا ہے) جو حلاوتیں ہیں انکے غایت درجہ لطیف ہونیکی وجہ سے کوئی شخص انکے قعر (یعنی حقیقت) کو ادراک نہیں کر سکتا (ان حلاوتوں کے سبب سے آپکے جور کی یہ کیفیت ہے) اگر آپکا جور بالفرض عریاں ہو جاوے (یعنی اسمیں جو مصلحت و رحمت مضمر و مستتر ہے وہ ظاہر و منکشف ہو جاوے اور اہل عالم کو اسکی اطلاع ہو جاوے) تو اگر عالم گریہ میں (پہلے سے) مشغول ہو تو فوراً خنداں ہو جاوے (یعنی ان مصلحتوں کے حصول سے مسرت بے اندازہ حاصل ہو) اور گو میں (اس شدت و غلبہ ظاہری سے) نالہ و شکایت (ظاہری) کر رہا ہوں مگر ساتھ ہی اسکے مجکو یہ اندیشہ ہے کہ محبوب حقیقی کہیں اسکا یقین کرلے (کہ واقع میں یہ شخص اس سے کارہ ہے) اور یہ یقین کرکے)

براہ ترحم کہیں اس جور کو کم نہ کر دے (جو مجھے حلاوت بخش و لذت افزائے روح ہی) باوجودیکہ محبوب حقیقی عالم الغیب والشہادۃ ہیں پھر یہ کہنا کہ "نالم و ترسم کہ او باور کند" محض فرط عشق و غلبہ حال میں صادر ہو گیا اور ایسی حالت میں لفظی بے ادبی عفو ہے باقی مقصود اصلی بے ادبی سے محفوظ ہی وہ یہ کہ اگر وہ میرے لئے بلا تجویز کریں تو وہ مجکو راحت و نعمت سے زیادہ لذیذ ہے۔ میں اس کا زوال نہیں چاہتا۔

عاشقم بر قہر و بر لطفش بجد ۔ اے عجب من عاشق ایں ہر دو ضد
عشق من بر مصدر ایں ہر دو شد ۔ چوں نباشد عشق کز وے نیست بد
واللہ ار زیں خار در بستاں شوم ۔ ہمچو بلبل زیں سبب نالاں شوم
ایں عجب بلبل کہ بکشاید دہاں ۔ تا خورد او خار را با گلستاں
ایں نہ بلبل ایں نہنگ آتش ست ۔ جملہ ناخوشہا ز عشق او را خوش ست
عاشق کل ست و خود کل ست او ۔ عاشق خویش ست و عشق خویش جو

یعنی میں محبوب حقیقی کے قہر اور لطف دونوں پر مبالغہ کیساتھ عاشق ہوں اور عجب بات ہے کہ میں ان دونوں ضدوں پر عاشق ہوں (ضد مجازاً و صورتاً کہہ دیا ورنہ دونوں صفتیں ایک ذات میں جمع ہیں پس ضد کیسے ہو سکتی ہیں لان الضدین لا یجتمعان) اور واقع میں میرا عشق ان دونوں صفتوں کے مصدر اور موصوف (یعنے ذات) پر ہے اور عشق کیونکر نہو اسکے بدون تو گذر ہی نہیں ہو سکتا اور لطف پر عاشق ہونیکا تو کیا بیان ہی میرا عشق قہر پر اسقدر ہی کہ) قسم ہے اگر اس خار (قہر) سے بستان (نعمت) میں چلا جاؤں تو بلبل کی طرح اس سبب سے رونا شروع کر دوں (یہ شبہ نہو کہ پہلے تو کہا ہے کہ میں لطف پر بھی عاشق ہوں پھر بستان میں جانا سبب نالہ کا کیوں ہوا؟ جواب یہ ہے کہ یہاں قہر سے مراد وہ ہے جو محبوب کا تجویز کیا ہوا ہو اور لطف سے مراد وہ ہی جو اپنا تجویز کیا ہوا ہو تو اس لطف سے وہ قہر اچھا ہے بخلاف اس لطف کے جسکو وہ خود تجویز کریں (وہ اور قہر دونوں محبوب ہونیمیں مساوی ہیں) یہ بلبل (یعنی عاشق ذات جسکا یہاں بیان ہے) عجیب ہے کہ منھ کھولکر خار اور گلستاں سبکو نگل جاتا ہی (یعنے قہر و لطف سبکو گوارا کرتا ہی بخلاف بلبل ظاہری کے کہ خار سے نفور اور گلستاں کا طالب ہے) یہ بلبل کیا ہی نہنگ آتش ہی سب ناگوار چیزیں اسکو عشق کے سبب گوارا ہیں کیونکہ وہ عاشق ہے کل کا (یعنی ذات جامع الصفات کا جسکو مجازاً و استعارۃً کل کہہ دیا) بلکہ ایک اعتبار سے عین کل ہے اور اس رتبے میں وہ اپنا عاشق ہے اور اپنے عشق کا جویاں ہے۔ ف عینیت و غیریت کی تحقیق اور اسکے معانی اصطلاحیہ کا بیان اوپر گذر چکا ہے خلاصہ یہ ہی کہ جب عشق الہی کے غلبہ سی عاشق کی ہستی اور اسکے صفات مضمحل ہو جاتے ہیں اور مشاہدہ اور غلبہ استحضار صفات الہیہ کا رہنے لگتا ہے

تو اسوقت اپنے صفات کو مراۃ یعنی آئینہ مطالعہ کمالات الٰہیہ کا دیکھتا ہے اور چونکہ مطلوب بالذات مطالعۂ کمالات الٰہیہ ہے اور اپنے ذات وصفات کو اس کا مراۃ و آلۂ مشاہدہ دیکھتا ہو اس حیثیت سے خود اپنی ذات وصفات بھی اسکے مطلوب بالعرض ہو جاتے ہیں پس عشق سے اضمحلال و فنا ہوا اور اس سے غلبہ مشاہدہ صفات الٰہیہ ہوا اور اس سے اپنے کو آئینۂ مشاہدہ دیکھکر اپنا طالب و جویاں ہوا یہ معنی ہیں عین ہونیکے اور اپنے اوپر عاشق ہونیکے خوب سمجھ لو اور بعض مقامات پر یعنی آغاز دفتر دوم میں مولانا نے مرشد کو اپنی معرفت کا آئینہ فرمایا ہے تو ظاہرا دونوں میں اسلئے تعارض ہو کہ اگر آئینہ کا درجہ کم ہوتا ہو تو یہاں اشکال نہیں اور مرشد کو آئینہ کہنے میں اشکال ہو اور اگر آئینہ کا درجہ زیادہ ہوتا ہو تو یہاں اشکال ہے کہ اپنے کو آئینۂ کمالات حق کہا ہے۔ جواب یہ ہو کہ آئینہ کیلئے نہ کم درجہ ہونا ضروری نہ بلند درجہ ہونا ضروری محض آلۂ معرفت ہوتا ہے اگر وہ معرفت مقصود بالذات ہو تو آئینہ کم درجہ ہوگا جیسا یہاں کہ اپنے کو آئینۂ حق کہا اور اگر وہ معرفت مقصود بالعرض ہو تو آئینہ کا کم درجہ ہونا ضروری نہیں جیسا ان بعض مقامات میں ہو کیونکہ حاصل اس مقام کا یہ ہو کہ مجکو مرشد کیطرف کشش ہوئی کہ انسے فیوض حاصل کروں مگر چونکہ افادہ و استفادہ کیلئے مناسبت شرط ہو اسلئے یہ تحقیق کرنا ضروری ہوا کہ میں انسے فیض لینے کیلئے لائق ہوں یا نہیں اس تحقیق کیلئے معیار کی تلاش ہوئی آخر سوچتے سوچتے یوں سمجھ میں آیا کہ معیار بھی خود مرشد کی ذات ہی ہے یعنی انکی صحبت میں رہکر اپنی حالت کے تفاوت اور ظہور استعداد کو دیکھنا چاہئے پس میں نے ناقصین سے اعراض کرکے مرشد کامل کی صحبت اختیار کی اور اپنی حالت کی کمی بیشی کو اور استعداد کی قوت و ظہور کو دیکھنا شروع کیا جب انکے کمالات کا انعکاس میرے قلب پر ہوا جسکو اسطرح تعبیر کیا ہے ؎ دیدۂ تو چون دلم را دیدہ شد۔ الی الآخر الابیات العشر یعنی تمہاری آنکھ میرے قلب کی آنکھ بنگئی یعنی تمہاری صفت معرفت و بصیرت میرے قلب پر متجلی ہوئی جسکے فیض و قوت سے سینکڑوں قلوب ناقصہ محو معرفت ہوگئے اسوقت میں نے اُس آئینہ کاملہ کو یعنی عکوس فیوض مرشد و ادراک و استعداد کو غبار خطرات و وساوس سے صاف کیا یعنی ان فیوض و ادراک حالت استعداد کو دلمیں جگہ دی اور خطرات و وساوس کی نفی کی تو اس آئینہ میں اپنی حالت منکشف ہوئی وجہ انکشاف کی ظاہر ہو کہ جب اپنے قلب پر فیوض مرشد کے متجلی و منعکس ہوئے اور استعداد و کمالات کی مشاہدہ ہوئی تو معلوم ہوا کہ مجھ میں قابلیت انکی ہے اور مرشد سے مناسبت ہو اس جگہ اپنی حالت کو نقش تو سے مجازاً تعبیر کیا ہو یعنی نقش سے مراد حالت ہے اور باوجودیکہ وہ حالت خود اپنی ہے نقش تو سے اسلئے تعبیر کیا گیا کہ غایت مناسبت سے اپنی حالت ایک اعتبار سے گویا مرشد کی حالت ہے غرض کمالات مرشد کو اس طریق سے آئینہ قرار دیا تو چشم مرشد میں اپنا نقش دیکھا یعنی مرشد کی صفت معرفت و بصیرت کے انعکاس اور ظہور استعداد مکنون سے اپنی حالت مناسبت کا

پتہ چلا اسوقت میں سمجھا کہ میں نے اپنی حالت مناسبت کی تحقیق کرلی اور مرشد کی صحبت حضوری میں طریق ۔۔۔۔ سلوک کامل کیا کہ انھیں کی تعلیم و تربیت سے مقصود حاصل ہوگا لیکن ساتھ ہی وسوسہ گذرا کہ جن کو تونے فیوض کا عکس سمجھ رکھا ہے اور جسکو تونے استعداد سمجھا ہے شاید تیرے محض خیالات او اوہام ہوں تو معیار تحقیق مناسبت مشتبہ ہوگیا اپنی ذات یعنی ذاتی استعداد و قابلیت کمالات و فیوض او اوہام و خیالات میں غور کرکے فرق کرنا ضرور ہے اس وسوسہ کو کیسا ہی میرے نقش نے مرشد کی آنکھ میں سے آواز دی یعنی میری حالت و استعداد نے جو کہ حاصل ہوئی تھی عکس کمالات بصیرت و معرفت مرشد سے مجکو متنبہ کیا کہ میں اور تو متحد ہیں یعنی میں تیری ذاتی او واقعی حالت ہوں خیال او وہم کا احتمال نہیں کیونکہ اس چشم منیر میں حقائق جاگزیں ہوتے ہیں خیال و وہم کی گنجائش نہیں ہے یعنی چونکہ مرشد کامل ہیں اور انکے فیوض و کمالات بھی قوی ہیں اسلئے انکی قوت فیض سے طالب ملازم صحبت کی اصلی حالت ظاہر ہو جاتی ہے احتمال غلطی کا نہیں ہے آگے بزبان مرشد کہا جاتا ہے کہ اگر تو اپنا نقش کسی اور کی آنکھ میں دیکھتا تو اسکو خیال سمجھنا چاہئے تھا یعنی غیر کامل کی صحبت اسکا معیار نہیں ہوسکتی کیونکہ اہمیں نیستی یعنی نقصان کی صفت ہے اسلئے تصرف شیطانی کا دخل ہوسکتا ہے چونکہ وہ خود خیالات میں مبتلا ہے اسکے ہم صحبت کے قلب پر بھی ان خیالات کے انعکاس کا احتمال ہے اور چونکہ میں خود صاحب حقیقت ہوں اسلئے میری صحبت میں بھی حقائق ہی کا انعکاس ہوگا تو اس طریق مذکور سے اپنی حالت مناسبت و قابلیت فیوض کی معلوم ہوگئی اور اسی اعتبار سے مرشد کو اپنا آئینہ فرمادیا یہ خلاصہ ہے اس مقام کا اور ظاہر ہے کہ اپنی یہ معرفت کہ مجکو مرشد سے مناسبت ہے یا نہیں مقصود بالذات نہیں بلکہ محض اسلئے ہے کہ اسکے بعد طریق وصول الی اللہ کا دریافت کرکے مقصود بالذات تک پہنچوں پس اب وہ اشکال جاتا رہا اور معلوم ہوگیا کہ اپنے کو ذات حق کا آئینہ کہنا اور معنی کے اعتبار سے ہے اور ذات مرشد کو اپنا آئینہ کہنا اور اعتبار سے۔ ہر چند کہ یہ مقام دفتر دوم میں ہے مگر چونکہ مقامات مشکلہ سے تھا اور حل کرنے والوں نے عجیب پریشان تقریریں کی ہیں اور خدا جانے میں اس مقام کی شرح تک کب پہنچتا اس لئے قصداً میں نے اسی جگہ اس کو حل کردیا ہے واللہ اعلم۔

صفت اولی اجنحہ طیور عقول الٰہی

قصۂ طوطی جان زنیستان بود　　　کو کسے کو محرم مرغان بود
کو یکے مرغے ضعیفے بے گناہ　　　واندرون او سلیمان با سپاہ
چون بنالد زار بے شکر و گلہ　　　افتد اندر ہفت گردون غلغلہ

(اولی اجنحہ طیور و عقول سے مراد ارواح مجردہ ہیں باعتبار عروج و ترقی معنوی کے انکو اولی اجنحہ اور

طیور کہدیا اور باعتبار تجرد کے مجازاً عقول کہدیا کیونکہ حکما کا اعتقاد ہی کہ عقول موجود ہیں اور مجرد ہیں گو یہ اعتقاد فاسد ہے مگر مجاز کیلئے تھوڑا علاقہ کافی ہی یعنی یہ مضمون جو ابھی اوپر بیان ہوا کہ ع این عجب بلبل کہ بکشاید دہاں (الخ) طوطی جان (یعنی رُوح) کا قطعۂ حالیّہ ہو کہ وہ محوِ عشق الٰہی ہی) اور ایسا شخص کہاں ہی (یعنی کمیاب ہے) جو ان طیور (باغستان محبت) کا محرم و راز دار ہو (کیونکہ انکا محرم وہی ہوگا جو اہل محبت ہو اور اہل محبت ظاہر ہی کہ بہت قلیل ہیں) اب حالت روح سے تعجب کرکے فرماتے ہیں) کجا یہ مرغ ضعیف بے گناہ (یعنی رُوح انسان کامل اسکو ضعیف باعتبار جسد عنصری کے کہا کہ خلق الانسان ضعیفا اور بیگناہ ترحم کی راہ سے باعتبار اسکے ترک معاصی کے کہا) اور کجا اسکی یہ شان کہ اسمیں سلیمانؑ (یعنی بادشاہ حقیقی کہ مجازاً سلیمان کہدیا) مع سپاہ و لشکر (یعنی بہمہ صفات) موجود و جلوہ گر ہو (یعنی انسان کامل کی عجب شان ہو کہ باوجود ناچیز ہونے بود ہونیکے مظہر ذات و صفات حق ہے اور مظہریت کی تحقیق اوپر گذر چکی ہو) جب وہ انسان زار و نزار ہو کر نالہ کرتا ہو جس کا سبب نہ تو شکر یعنی مسرت و لذت وصال ہو اور نہ شکوہ (و الم فراق ہو بلکہ محض جوشِ عشق اس کا سبب ہے) تو اس وقت سات آسمان میں غلغلہ پڑجاتا ہے (یعنی سکان الملکوت حیرت میں رہ جاتے ہیں۔ جیسا بہت سی احادیث میں مختلف اعمال پر ملائکہ کا تعجب وارد ہوا ہے۔

ہر دمش صد نامہ صد پیک از خدا	یاربے زو شصت لبیک از خدا
زلّت او بہ ز طاعت نزد حق	پیش کفرش جملہ ایمانہائے خلق
ہر دمے او را یکے معراج خاص	بر سر فرقش نہد صد تاج خاص
صورتش بر خاک و جاں بر لامکاں	لامکانے فوق وہم سالکاں
لامکانے نے کہ در فہم آیدت	ہر دمے در وے خیالے زایدت
بل مکان و لامکاں در حکم او	ہمچو در حکم بہشتی چار جو
شرح ایں کوتہ کن و زیں رخ بتاب	دم مزن واللہ اعلم بالصواب
باز مے گردم ازیں اے دوستاں	سوئے مرغ و تاجر ہندوستاں

یعنی اس انسان کامل کے پاس سیکڑوں فرمان (یعنی الہامات) اور سیکڑوں قاصد (یعنی ملائکہ یا حالات و کیفیات) حقتعالی کیطرف سے پہنچتے ہیں اگر وہ ایکبار یارب کہتا ہی تو حقتعالی کیطرف سے ساٹھ بار (یعنی بکثرت) اس کو لبیک کہا جاتا ہے (یعنی وہ ایک توجہ کرتا ہی حقتعالی بہت سی توجہات فرماتے ہیں جیسا حدیث میں ہی من تقرب الی شبرا تقربت الیہ ذراعا الحدیث) اسکی لغزش دوسرے کی سیکڑوں طاعات سے حق تعالی کے نزدیک افضل ہے (کیونکہ اول تو وہ لغزش نہیں صرف عوام الناس کی نظر میں غلطی ہی ورنہ واقع میں وہ بالکل حدود شرعیہ پر

منطبق ہو مگر وجہ انطباق کو عوام نہیں سمجھتے اور اگر واقع میں لغزش بھی ہو تب بھی بوجہ اسکے کہ اس شخص کی توبہ بڑی کامل ہوتی ہو اور اس توبہ سے اسقدر رفع درجات ہوتا ہو کہ دوسروں کی طاعت سے بھی نہیں ہوتا اسلئے ذلت کو طاعت سے فضل فرمایا) اور اسکے کفر کے روبرو تمام لوگوں کے ایمان کہنہ اور کم رتبہ ہیں (یہاں بھی واقع میں وہ کفر نہیں بلکہ حقائق و اسرار ہیں جنکو عوام بوجہ بدفہمی کے کفر سمجھتے ہیں اور واقع میں وہ عین عرفان اور ایمان ہو اور دوسروں کے رسمی و تقلیدی ایمان سے یقیناً افضل ہے) ہر ساعت اسکو ایک معراج خاص رہتی ہے (یعنی ہر آن قرب میں ترقی ہوتی رہتی ہو) اور اس کے سر پر تاج خاص رکھا جاتا ہو (یہ تاج خلافت ہے جس سے خاص بندوں کو سرفراز فرمایا جاتا ہے) اسکی صورت (یعنی جسم) تو زمین پر ہو اور روح لامکان میں ہو (اب شبہ ہوا کہ روح تو سب کی بوجہ تجرد عن المادہ کے لامکانی ہو اسکو دفع فرماتے ہیں کہ لامکان سے مراد لامکان نہیں ہے جو سب ارواح کیلئے عام ہو بلکہ) یہ لامکان ہو جو سالکوں کے وہم (یعنی خیال) سے برتر ہو (خلاصہ یہ کہ یہ لامکان تو حادث ہو اور ہر حادث کا ادراک عقل سے ہو سکتا ہو سو ہماری یہ مراد نہیں بلکہ مراد اس سے وہ عدم التمکن ہو جو حق سبحانہ وتعالے کے لئے ثابت ہو چونکہ اس کامل کو حق تعالے اسے قرب ہے لہذا انکی صفت لامکانیت سے بھی تلبس و تعلق ہو اس معنی کر کہدیا کہ جان بلامکان اور اس لامکان کا تعلق ظاہر ہو کہ عالم ارواح سے نہیں ہو اور یہ بھی ظاہر ہو کہ لامکان چونکہ حق تعالے کی صفت ہو اور قدیم ہو گا اور قدیم کی کنہ کو ممکن دریافت کر نہیں سکتا لہذا وہم و خیال سے فوق ہوا اسی مضمون کو دوسرے عنوان سے فرماتے ہیں کہ وہ ایسا لامکان نہیں جو تمہاری فہم میں آجاوے اور ہر وقت اسمیں تمہارے خیالات پیدا ہو سکیں (بلکہ وہ دوسرا ہی لامکان ہو جو خواص حق تعالی سے ہو جیسا ابھی بیان ہوا پس اس لامکان ممکن سے اسکو تعلق نہیں) بلکہ یہ مکان (عالم مادیات) اور یہ لامکان (عالم مجردات) تو دونوں اسکے حکم میں ہیں (دیکھو نکہ یہ خلیفۃ اللہ ہے سب عالم سے مقصود یہی ہو اس اعتبار سے در حکم او کہدیا جسطرح بہشتی کے حکم میں چاروں نہریں (پانی اور دودھ اور شراب اور شہد کی) ہونگی چونکہ یہ مضمون بہت طویل و عریض ہو اسلئے اسکا بیان مختصر کرو اور اس سے رخ پھیرو اور خاموش رہو پوری صحیح بات اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہو (اس میں اشارہ ہے کہ اکثر اس قسم کے مسائل ذوقیہ و کشفیہ ظنیہ ہیں قطعی نہ سمجھے جاویں) اب اس سے پھر قصہ مرغ و تاجر کی طرف متوجہ ہوتا ہوں

دیدن خواجہ طوطیان ہندوستان را و پیغام رسانیدن ازاں طوطی

مرد بازرگاں پذیرفت ایں پیام	کو رساند سوئے جنس وسلام

چونکہ در اقصائے ہندستاں رسید — در بیاباں طوطی چندے بدید
مرکب استانید و پس آواز داد — آں سلام و آں امانت باز داد
طوطیے زاں طوطیاں لرزید بس — او فتاد و مُرد و بگسستش نفس
شد پشیماں خواجہ از گفت خبر — گفت رفتم در ہلاک جانور
ایں مگر خویش ست باآں طوطیک — ایں مگر دو جسم بود و روح یک
ایں چرا کردم چرا دادم پیام — سوختم بیچارہ را زیں گفت خام

یعنی اس سوداگر نے (طوطی کے) اس پیام کو منظور کر لیا کہ اسکی ہمجنس طوطیوں کو اسکا سلام (و پیام) پہنچا دیگا غرض وہ ہندوستان کی حدود میں پہنچا تو جنگل میں چند طوطی (کسی درخت وغیرہ پر) نظر پڑیں سواری کھڑی کر کے پکار کر وہ سلام اور پیام پہنچا دیا بس ان طوطیوں میں سے ایک طوطی تھرتھرائی اور گرتے ہی اسکا دم ٹوٹ گیا (یعنی مر گئی) وہ سوداگر اس قصہ کے نقل کرنیسے (کہ فلاں طوطی کہ از جنس شماست۔ از قضائے آسماں در حبس ماست الخ)، بہت ہی پشیمان ہوا اور اپنے جی میں کہنے لگا کہ میں (ناحق) ایک جانور کی ہلاکت کا باعث بنا یہ طوطی کیسا شاید اس طوطی کیسا کوئی خاص تعلق رکھتی ہوگی عجب نہیں کہ دونوں باہم دو قالب یک جان (یعنی عاشق و معشوق) ہوں میں نے ایسا فعل کیوں کیا یہ پیام کیوں دیا اس غریب کو ایسی فضول بات کہہ کر (ناحق) سوختہ کیا

ایں زباں چوں سنگ و ہم آہن وش ست — وانچہ بجہد از زباں چوں آتش ست
سنگ و آہن را مزن برہم گزاف — گہ ز روئے نقل و گہ از روئے لاف
زاں کہ تاریک ست و ہر سو پنبہ زار — در میان پنبہ چوں باشد شرار
ظالم آں قومے کہ چشماں دوختند — زاں سخنہا عالمے را سوختند
عالمے را یک سخن ویراں کند — روبہان مردہ را شیراں کند

داو ہر بیان تھا اس پیام خاص کی مضرت کا اس مناسبت سے بیان فرماتے ہیں بعض کلام کی بعض مضرتوں کا پس ارشاد ہوتا ہے کہ) یہ زبان مثل سنگ کے اور دہن مثل آہن کے ہے (جس سے آگ پیدا ہوتی ہے) اور زبان سے جو کچھ نکلتا ہے اس کی مثال آگ کی سی ہے (یعنی بعض کلام ایسا ضرر رساں نکلتا ہے جیسے آتش) سنگ و آہن کو بے سوچے سمجھے مت رگڑو (یعنی ایسی باتیں مت کہو) خواہ بطور نقل کے خواہ بطور دعوے کے مراد اس سے اسرار توحید ہیں جنکا اظہار اکثر عوام کے حق میں سخت مضر ہے کیونکہ انکا فہم وہاں تک نہیں پہنچتا اور خصوصًا اسوقت کہ بیان کرنے والا خود محقق بھی نہ ہو سنی سنائی کہنے لگے کہ اس صورت میں علاوہ کم فہمی مخاطب کے

قاصر البیانی متکلم کی بھی ہوگی بالخصوص جبکہ اسکے ساتھ دعویٰ انصاف بالتوحید کا بھی ہو اسوقت بوجہ خداع و رہزنی بندگان خدا کے اور زیادہ ضرر ہو گا خلاصہ یہ کہ ایسے اسرار زبان پر مت لاؤ) کیونکہ تاریکی ہو رہی ہے اور اسمیں ہر طرف پنبہ پھیلی پڑی ہے (جو تاریکی میں نظر نہیں آتی کہ اس سے بچا کر شرارہ پھینکا جاوے) پس پنبہ میں شرارہ کا کیسا کچھ اثر ہو گا (تاریکی سے مراد یہ بصیرت نہونا کہ کون شخص قابل فہم اسرار ہے کون نہیں۔ پنبہ سے مراد نفوس ضعیف الفہم ناقص العقل۔ شرارہ سے مراد اسرار توحید یعنی بلا امتیاز عام لوگونکے روبرو اظہار اسرار کیسا۔۔۔ غضب ڈھاویگا) بڑے ظالم تھے جنھوں نے آنکھیں بند کرکے ایسی باتوں سے ایک عالم کو ویران کر دیا (مراد ان ظالموں سے فرق باطلہ صوفیہ کے ہیں) کیونکہ بعض بات عالم کو ویران کر دیتی ہے اور جہلاء کو جو روباہ کی طرح خاموش پڑے تھے شیروں کی طرح جوش میں لے آتی ہے (جس سے وہ شیخی بگھارنے لگتے ہیں اور ضلوا واضلوا کے مصداق بنتے ہیں)

جانہا در اصل خود عیسے دم اند	یک زمان زخم اند و دیگر مرہم اند
گر حجاب از جانہا برخاستے	گفت ہر جانے مسیح آساستے
گر سخن خواہی کہ گوئی چوں شکر	صبر کن از حرص و ایں حلوا مخور
صبر باشد مشتہائے زیرکاں	ہست حلوا آرزوئے کودکاں
ہر کہ صبر آورد بر گردوں شود	ہر کہ حلوا خورد واپس تر رود

(ان اشعار میں اسکا بیان ہے کہ ہمنے جو بعض کلام کا ناقص ہونا بیان کیا ہے سو یہ روح کی صفت عارضی ہے ورنہ اصل فطرت کے اعتبار سے روح کامل ہے اور اسکا ہر کلام کامل ہے پس فرماتے ہیں کہ) ارواح اپنی اصل فطرت میں مسیحا دم ہیں (اور عیسے علیہ السلام کیطرح) ایک وقت بعض لوگوں کیلئے) زخم ہیں اور دوسرے وقت (دوسروں کیلئے) مرہم ہیں (یعنے جسطرح عیسے علیہ السلام کی سانس کہ بعضونکو حیات بخش ہے جیسا کہ قرآنمجید میں ہے احیی الموتی اور بعضونکو مہلک ہے جیسا حدیث میں ہے کہ آپکی سانس اگر کافر کو لگجاوے تو نمک کیطرح گھل جاوے اور یہ دونوں کمال ہیں اسیطرح ارواح و نفوس سے اصل فطرت کے اعتبار سے جو کلام پیدا ہوتا ہے وہ کامل ہوتا ہے کہ اہل کو اس سے نفع ہوتا ہے اور فاسد الاستعداد کو ضرر۔ اور یہ دونوں اسکے کمال تھے جیسا کہ قرآنمجید کے کمالات میں سے ہے یضل بہ کثیرا و یھدی بہ کثیرا لیکن چونکہ ارواح اپنی فطرت اصلیہ کے مقتضا پر نہیں رہیں بلکہ تعلقات جسمانیہ سے اسمیں صفات ذمیمہ مثل شہوت و غضب و جہل کا غلبہ ہو گیا اس وجہ سے جس کلام کا منشا یہ امور ہوں گے لامحالہ وہ ضرر بخش ہو گا۔ البتہ) اگر یہ حجاب (یعنی آثار ذمیمہ تعلق جسمانیہ) ارواح سے مرتفع ہو جاتے تو ہر شخص کی بات حضرت مسیح علیہ السلام کی سی ہوتی

پس اگر تمہاری خواہش ہو کہ تمہاری بات مثل شکر کے (حلاوت بخش و نافع) ہونے لگے تو تمکو چاہئے کہ حرص (کثرت طعام و کثرت کلام) سے صبر کرو اور یہ حلوہ مت کھاؤ (یعنی لذائذ جسمانیہ و نفسانیہ کی تقلیل کرو مطلب یہ کہ مجاہدہ و ریاضت اختیار کرو تاکہ قلب پر اسرار حقہ کھلیں پھر جو بات ہوگی کام کی ہوگی) صبر کرنا یا بھبر صاد ایلوا کھانا دانا لوگونکو مرغوب ہوتا ہے (مراد اس سے وہی مجاہدہ و ریاضت ہے جو نفس پر شاق و تلخ گذرتا ہی) اور حلوا کھانا یہ بچوں کی خواہش ہوتی ہی (مراد اس سے تکثیر لذات نفسانیہ ہی جو نفس پرستوں کا شغل ہے) جو شخص صبر (مجاہدہ) کرتا ہے وہ آسمان پر پہنچتا ہے یعنی معارف و احوال میں عروج حاصل کرتا ہی) اور جو حلوا کھاتا ہی (یعنے نفس پروری میں رہتا ہے) وہ اور بھی پیچھے کو ہٹتا جاتا ہے۔ (یعنی جہل و قساوت میں بڑھتا ہے)

تفسیر قول فرید الدین عطار قدس سرہ

توصاحب نفسی اے غافل میان خاک خون میخور   کہ صاحبدل اگر زہرے خورد آن انگبیں باشد

اوپر کے اشعار میں مبتدی و ناقص کو دو امر سے منع فرمایا ہی اظہار اسرار اور تلذذ بلذات ان میں احتمال تھا کہ شاید کوئی کسیکو اظہار اور یہ تلذذ کرتا دیکھکر اسکی تقلید کرنے لگے کہ اگر یہ مذموم ہیں تو یہ کیوں کرتے ہیں اور اگر محمود ہیں تو ہمکو کیوں منع کیا جاتا ہی۔ مولانا اس مقام پر اس احتمال کو دفع فرماتے ہیں کہ اظہار و تلذذ ناقص کو مضر ہیں اور کامل کو مضر نہیں لہذا نہ اعتراض جائز ہے اور نہ تقلید درست۔

صاحب دل را ندارد آن زیان   گر خورد او زہر قاتل را عیان
طالب مسکیں میان تپ درست   زانکہ صحت یافت وز پرہیز رست
گفت پیغمبر کہ اے طالب جری   ہاں مکن با ہیچ مطلوبے مری
گفت احمد گر نمی خواہی زلل   ہیں مکن با ہیچ مطلوبے جدل
ور تو نمرودی ست در آتش مرو   رفت خواہی اول ابراہیم شو
چوں نہ سباح و نے دریائیے   در میفگن خویش از خود رائیے
او ز قعر بحر گوہر آورد   از زیانہا سود بر سر آورد

یعنی صاحبدل کو زیاں نہیں دیتا اگرچہ وہ زہر کو کیوں نہ کھائے کیونکہ وہ صحت پا چکا ہی اور پرہیز سے چھوٹ گیا ہے بخلاف غریب طالب کے کہ ابھی وہ تپ میں گرفتار ہے مطلب یہ کہ کامل چونکہ احوال نفسانیہ و صفات ذمیمہ سے نجات پا چکا ہے اسلئے اظہار اسرار و تلذذ بہ مباح اسکو مضر نہیں اور طالب مبتدی کہ امراض باطنہ

ونقصان احوال میں مبتلا ہے اسکے لئے یہ مضر ہی) پیغمبر صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہی کہ اے میاں طالب خبردار کسی مطلوب سے مقابلہ مت کرنا اور ارشاد فرمایا ہی کہ تو اگر لغزش سے بچنا چاہتا ہی تو کبھی کسی مطلوب سے مجادلہ مت کرنا۔ (طالب سے مراد ناقص اور مطلوب سے مراد شیخ کامل اور یہ مضمون اس حدیث سے مستنبط ہو سکتا ہی کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع فرمایا تو صحابہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم آپ بھی صوم وصال رکھتے ہیں آپ نے فرمایا کہ تم میرے برابر کب ہو سکتے ہو اس سے ثابت ہوا کہ برابری کامل کی نہ کرنا چاہئے) تمہارے اندر ابھی نمرودی کی یہ صفت ہے تم آگ میں مت جاؤ اگر ایسا ہی جانا ہے تو اول ابراہیم ہو جاؤ (یہ مثال ہی نمرودی سے مراد صفات نفسانیہ آتش سے مراد حظوظ ابراہیم سے مراد صاحب قلب سلیم ونفس مہذب مطلب ظاہر ہے کہ یہ حظوظ ناقص کیلئے مہلک ہیں اور کامل کیلئے مضر نہیں) تم جب تیراک ہو اور نہ دریائی ہو تو اپنے آپکو دریا میں خودرائی سے مت ڈالو (سباح جسکے کمالات مکتسب ہوں۔ دریائی جسکے کمالات موہوب ہوں دونوں قسمیں کامل کی ہیں) جو شخص کامل ہی وہ قعر دریا سے موتی نکالکر لاتا ہی اور وہ زیاں سے سود ظاہر کردکھاتا ہی (یعنی دوسروں کیلئے مظنہ ضرر کا ہے کامل اس سے ضرر نہیں پاتا بلکہ اسکے اقوال وافعال میں لازمی ومتعدی حکمتیں اور منفعتیں بیشمار ہوتی ہیں مثلاً تلذذ بہ مباحات میں کبھی مقصود اسکا اپنے ضعف وعجز کا اظہار ہوتا ہی کبھی مشاہدہ نعمائے آخرت کا ہوتا ہے کبھی تقویت محبت منعم کی ہوتی ہی کبھی ادائے حق ضعیف ہوتا ہی کبھی کسی ضعیف القویٰ مرید کو اجازت ہوتی ہے کہ تنگی کر کے ضعیف نہ ہو جاوے وعلیٰ ہذا)

کاملے گر خاک گیرد زر شود ناقص ار زر برد خاکستر شود

دست ناقص دست شیطانست و دیو زانکہ اندر دام تلبیس ست و ریو

چوں قبول حق بود آں مرد راست دست او در کار ہا دست خدا ست

جہل آید پیش او دانش شود جہل شد علمے کہ در ناقص رود

ہرچہ گیرد علتے علت شود کفر گیرد کاملے ملت شود

اے مرے کردہ پیادہ با سوار سر نخواہی برد اکنوں پائدار

یعنی کامل اگر خاک کو بھی اختیار کرلیتا ہی وہ سونا بنجاتا ہی (جیسے حضرت عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہ اکراہ کے وقت کلمۂ کفر فرمادیا اور وہ خود ایک قانون شرعی بنگیا کہ ایسے وقت ایسے کلمات کی اجازت ہوگئی کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالیٰ) اور ناقص اگر سونا بھی لیتا ہے تو خاکستر ہو جاتا ہی (کیونکہ اسکے اعمال صالحہ میں بھی اخلاص نہیں ہوتا اسلئے وہ بے قدر ہوتے ہیں) ناقص کا ہاتھ واقع میں شیطان کا ہاتھ ہے کیونکہ وہ تلبیس وفریب کے دام میں خود گرفتار ہے بخلاف صادق کامل کے کہ وہ چونکہ مقبول حق ہوتا ہی اسکا ہاتھ

سب کا مونہیں گویا خدائے تعالیٰ کا ہاتھ ہے (کیونکہ وہ خلیفۃ اللہ ہے) خلاصہ یہ کہ جب ناقص و کامل کا فرق معلوم ہو گیا تو ناقص کے ہاتھ میں ہاتھ نہ دینا چاہئے اور اس سے بیعت نہ ہونا چاہئے کیونکہ ــہ او خویشتن گم ست کرا رہبری کند ــ اور کامل خلیفۃ اللہ ہے اس سے بیعت مصداق انما یبایعون اللہ کا ہے) کامل کی زبر میں اگر جہل بھی آتا ہے علم بنجاتا ہے (جہل سے مراد وہ امور جو کم فہموں کی نظر میں خلاف شرع معلوم ہوتے ہیں جیسے مسائل توحید وجودی وغیرہ کے کہ صورۃً جہل ہیں مگر اسکے تقریر و اعتقاد میں عین علم ہیں کیونکہ وہ اسطرح اعتقاد و تحقیق کریگا کہ خلاف قاعدۂ شرعیہ نہونے پاویگا بلکہ اس سے معرفت و قوت ایمان کی تکمیل ہو گی) اور ناقص کے زبر میں اگر علم بھی آتا ہے تو جہل بنجاتا ہے (کیونکہ وہ اسکے فہم میں بھی غلطی کرتا ہے اور اسکے موافق عمل بھی نہیں کرتا اسلئے وہ بجائے نافع ہونیکے اُلٹا ضرر رساں ہوتا ہے جسطرح نصوص میں اہل بدعت نے فاسد تاویلیں کر کے اور منافقین کو ان کے لا الٰہ الا اللہ نے کہ عین توحید اصل العلوم ہے نار کے درک اسفل میں پہنچا دیا کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالےٰ اور یہی مطلب ہے اگلے مضمون کا کہ جس آدمی میں کوئی علت (فساد اعتقاد یا فساد عمل کی) ہوتی ہے وہ جس چیز کو لیتا ہے وہ بھی علتی (اور مضر) ہو جاتی ہے اور کامل آدمی ایسا امر بھی اختیار کرے جو (ظاہرا) کفر ہو وہ ملت مقبول ہو جاتا ہے (جیسا اوپر مفصل بیان ہوا جب ناقص کامل کا تفاوت بخوبی ثابت ہو چکا اب مولانا مقلد ناقص کو منع فرماتے ہیں کہ محقق کامل کا مقابلہ ہرگز نہ کرے کہ) اے شخص جو پیادہ ہو کر سوار کا مقابلہ کرتا ہے تو اپنا سر سلامت نہ لیجائیگا ذرا سنبھل (یعنی ہلاکت و خسران میں پڑے گا جس کا اقل درجہ اس کامل کے فیوض سے محروم ہونا ہے اور اشد درجہ ایمان کا سلب ہو جانا ہے جسکا مخالفت اولیاء اللہ سے اندیشہ ہے۔ نعوذ باللہ منہ)

تعظیم ساحران موسیٰ علیہ السلام را کہ اول تو عصا بینداز

ساحراں در عہد فرعون لعیں　　چوں مرے کردند با موسیٰ زکیں
لیک موسیٰ را مقدم داشتند　　ساحراں او را مکرم داشتند
زانکہ گفتندش کہ فرماں آن تست　　گر تو میخواہی عصا بفگن نخست
گفت نے اول شما اے ساحراں　　افگنید آں مکرہا را درمیاں
ایں قدر تعظیم دیں شاں را خرید　　وز مرے آں دست و پاہا شاں برید
ساحراں چوں قدر او بشناختند　　دست و پا در جرم او در باختند

(ان اشعار میں اہل اللہ کے ساتھ ادب کرنیکی فضیلت اور بے ادبی کی مضرت کا بیان ہے مطلب یہ کہ ساحرہ فرعون لعین کے زمانے میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کیساتھ مقابلے سے پیش آئے (یہ تو بے ادبی تھی) مگر ساتھ ہی اتنا

ادب بھی کیا کہ موسیٰ علیہ السلام کو مقدم رکھا اور ساحروں نے آپکو مکرم سمجھا کیونکہ انھوں نے عرض کیا کہ حکم آپکے اختیار میں ہے اگر آپکو منظور ہو آپ اول عصا ڈالئے اسپر آپنے فرمایا کہ نہیں اول تمھیں لوگ اپنے سحر کو میدان میں ڈالو (غرض انکا ایک فعل ادب تھا اور ایک بے ادبی دونوں نے اپنا اپنا اثر کیا) دین کی جو اسقدر تعظیم کی تھی (کہ موسیٰ علیہ السلام کو اول ڈالنے کا اختیار دیا تھا) اس تعظیم و ادب نے تو انکو کفر و جہنم سے بچا لیا اور مقابلہ جو کیا تھا اس نے انکے ہاتھ پاؤں کٹوائے (چنانچہ قرآن مجید میں ہے کہ فرعون نے دھمکایا کہ تمنے دین موسوی اختیار کیا ہے میں تمھارے ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالونگا، آگے مولانا اس ادب و تعظیم کی ایک اور برکت بتلاتے ہیں کہ) ساحروں نے جب حضرت موسیٰ علیہ السلام کا حق پہچان لیا (یعنی مومن ہونیکے بعد آپکا رتبہ دریافت کیا اور سمجھے کہ ہمارا مقابلہ جرم عظیم تھا جسکی سزا میں ہمارے ہاتھ پاؤں کاٹے جاتے ہیں تو اپنے کو اس سزا کا مستحق سمجھ کر اسکے دفع کی تدبیر و کوشش نہیں کی ورنہ ممکن تھا کہ اکراہ کی حالت میں جان بچانے کیلئے زبان سے فرعون کے موافق کہدیتے مگر انھوں نے ایسا نہیں کیا بلکہ) اپنے ہاتھ پاؤں جرم مقابلہ میں فدا کر دئے (یعنے اسپر آمادہ و راضی رہے) خلاصہ یہ کہ اس ہاتھ پاؤں کٹنے کے وقت جو صبر و استقلال انھیں پیدا ہوا یہ بھی برکت اس ادب کی تھی کہ وہ اسکو سمجھ گئے اور صابر رہے یہ تقریر تو نسخہ بشناختند بلائے موحدہ کی ہے اور اگر نشناختند بنون نافیہ ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ مقابلہ کرنیمیں چونکہ ساحروں نے آپ کی قدر نہ کی اس جرم میں ہاتھ پاؤں دے بیٹھے۔

لقمہ و نکتہ است کامل را حلال
تو نۂ کامل مخور میباش لال

تو چہ گوشی او زبان بے جنس او
گوشہا را حق بفرمود انصتوا

کودک اول چوں بزاید شیر نوش
مدتے خامش بود او جملہ گوش

مدتے می بایدش لب دوختن
از سخن گویاں سخن آموختن

ور نہ دارد گوش تی تی می کند
خویشتن را گنگ گیتی می کند

تا نیاموزد نگوید صد یکے
ور بگوید حشو گوید بے شکے

کر اصلی کش نبود آغاز گوش
لال باشد کے کند در نطق جوش

زاں کہ اول سمع باید نطق را
سوئے منطق از رہ سمع اندر آ

ادخلوا الابیات من ابوابہا
واطلبوا الارزاق من اسبابہا

(ان اشعار میں عود ہے طرف مضمون سابق کے سے صاحب دل را ندارد آں زیاں۔ الخ فرماتے ہیں کہ) لقمہ (جسمیں حظ نفس ہے) اور سخن دقیق (مثل اسرار توحید وغیرہ) کامل کیلئے جائز ہے اور تو کامل نہیں ہے اسلئے غذائے مرغوب نفس بکثرت) مت کھاؤ اور گونگے بنے رہو (یعنی کلام میں بھی تقلیل کرو اور اسرار سے تو زبان بالکل ہی بند رکھو

ورنہ مضر ہوگا اور یہی معنی ہیں حلال نہونیکے، تیری مثال تو کان کی سی ہے کہ اسکا کام بولنے کا نہیں) اور کامل کی مثال زبان کی سی ہے کہ اسکا کام بولنے کا ہے، تو وہ تیری جنس نہیں ہے کہ تو اپنے کو اسپر قیاس کرنے لگے) اور کانوں کیلئے تو یہی حکم ہوا فاستمعوا لہ وانصتوا یعنی سنو اور خاموش ہو مطلب یہ کہ تم کو خود اسرار زبان پر نہ لانا چاہئے بلکہ کسی کامل کی خدمت میں مستفید ہونا ضرور ہے پھر تم بعد حصول کمال کے بولنے کے اہل ہو جائیگے ورنہ کمالات سے محروم رہو گے آگے اسکی مثال دیتے ہیں کہ) دیکھو اول جب لڑکا دودھ پیتا پیدا ہوتا ہے تو ایک مدت خاموش رہتا ہے اور سراپا گوش بنا رہتا ہے اسکو ایک مدت تک خاموش رہنا اور سخنگویوں سے سخن سیکھنا ضروری ہوتا ہے (تب اسمیں بولنے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے) اور اگر کسی بچہ کے کان نہوں (یعنی قوت سامعہ نہو) تو ویسے ہی بے آواز نکلتا ہے اور دنیا میں گونگوں میں شمار کیا جاتا ہے (اس سے معلوم ہوا کہ بدون سمع کے نطق نہیں ہو سکتا) غرض جبتک لڑکا سنا نہ سیکھے بول نہیں سکتا اور اگر بولیگا تو غیر مفید اصوات بولیگا پس پیدائشی بہرا جسکی ابتدا ہی سے قوت سامعہ نہو وہ ضرور گونگا ہوگا نطق میں اسکو ہرگز جوش نہیں ہو سکتا کیونکہ نطق کیلئے اول سمع کی ضرورت ہے تکلم کیطرف سماعت کی راہ سے آنا چاہئے جیسا قرآن مجید میں ارشاد ہے کہ گھر دنیں دروازوں سے جانا چاہیے اسیطرح رزق کو اسکے اسباب سے تلاش کرنا چاہئے چنانچہ ارشاد ہے واتوا البیوت من ابوابہا اور ارشاد ہے فامشوا فی مناکبہا وکلوا من رزقہ غرض ہر شے اپنے طریقہ سے حاصل ہوتی ہے اگر کمال مطلوب ہے تو اطاعت واستفادہ و ریاضت اختیار کرو)

نطق کاں موقوف راہ سمع نیست	جز کہ نطق خالق بے طمع نیست
مبدع ست و تابع استاد نہ	مسند جملہ ورا استاد نہ
باقیاں ہم در حرف ہم در مقال	تابع استاد و محتاج مثال

(حرف جمع بمعنے پیشہ و صنعت یہ جملہ معترضہ ہے فرماتے ہیں کہ) ایسا نطق جو طریق سمع پر موقوف نہیں وہ صرف خالق جل شانہ کا نطق ہے جو طمع و احتیاج سے منزہ ہیں کیونکہ وہ خود سب ممکنات کے موجد ہیں اور کسی استاد کے تابع نہیں اور وہ خود سب کی پناہ ہیں انکا کوئی سہارا نہیں (اسلیئے وہ اپنی صفت میں کسی سے مستفید نہیں) اور باقی موجودات تو اعمال میں بھی اقوال میں بھی استاد و تعلیم کنندہ کے بھی تابع ہیں اور نمونہ کے بھی محتاج ہیں (کہ اس کو دیکھ کر سُن کر کریں یا کہیں)

زیں سخن گر نیستے بیگانہ	دلق و اشکے گیر و جو ویرانہ
زانکہ آدم زاں عتاب از اشک رست	اشک تر باشد دم تو بہ پرست
بہر گریہ آدم آمد بر زمیں	تا بود گریان و نالان و حزیں

آدم از فردوس از بالائے ہفت	پائے ماچاں از برائے عذر رفت
گر زپشت آدمی در صلب او	در طلب می باش ہم در طلب او
زآتش دل زآب دیدہ نقل ساز	بوستاں از ابر خورشید ست تاز
تو چہ دانی ذوق آبے شیشہ دل	زانکہ ہمچوں خرشدی تو پا بگل
تو چہ دانی ذوق آب دیدگاں	عاشق نانے تو چوں نادیدگاں

(طلب الہضم طا گروہ. اب پھر وہی پہلی بات کہنے لگے کہ ہمنے جو اوپر کہا ہو کہ ہر شے اپنے طریقہ سے حاصل ہوتی ہے اگر کمال مطلوب ہے، ریاضت و طاعت اختیار کرو) اگر اس مضمون سے تم بیگانہ نہیں ہو (یعنی اسکو سمجھ گئے ہو) تو ایک دلق (یعنی خرقۂ فقر) لے لو اور آہ و نالہ (یعنی درد دل اختیار کرو اور لوگوں سے کنارہ کش ہو کر ایک ویرانہ تلاش کرکے وہاں جا بیٹھو (مراد یہ کہ خلوت و ریاضت شروع کرو آگے آہ و نالہ کی فضیلت میں فرماتے ہیں کہ ہم آہ و نالہ کی کیوں تعلیم کرتے ہیں) اسلئے کہ حضرت آدم علیہ السلام عتاب الٰہی سے بدولت اس رونے ہی کے چھوٹے تھے اور توبہ پرست کی بات چیت بھی اشک تر ہے دیکھو نکہ توبہ پرست کو زبان سے کچھ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں اس کا کہنا بڑا یہی ہے کہ ندامت صادقہ پیدا ہو جاوے اور مراد اشک سے یہی ہے اطلاق السبب علی المسبب) اور یہ گریہ وہ چیز ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام خاص اسی کیلئے زمین پر تشریف لائے تاکہ گریاں و نالاں و حزیں ہوں حضرت آدم علیہ السلام فردوس اور ساتوں آسمانوں کے اوپر سے دنیا میں (جو مشابہ ہے پائے ماچاں کے کہ ایک قسم کی عقوبت ہے) خاص عذر توبہ ہی کی غرض سے نازل ہوئے (پائے ماچاں ہے کہ گنہگار کو ایک پاؤں سے کھڑا کیا جاوے تاکہ اسکو تکلیف ہو دنیا چونکہ دار المحن ہے اسلئے اس کو اس سے تشبیہ دی اور اس شعر میں مولانا نے اشارہ فرمایا ہے نزول آدم علیہ السلام کی ایک حکمت تکوینیہ کی طرف جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو گو ظاہر میں تنزل ہوا لیکن باطنا ترقی ہوئی کیونکہ اس لغزش سے ندامت ہوئی اور انکسار و اضمحلال وجود کا غلبہ ہوا جو آثار عبدیت سے ہے پس مقصود اس سے تکمیل مقام عبدیت کی تھی کذا قال مرشدی رحمہ اللہ تعالے لیکن اس مصلحت کے واسطے گناہ کا ارتکاب جائز نہیں کیونکہ یہ حکمت تکوینیہ ہے حکمت تشریعیہ نہیں۔ خوب سمجھ لو جب آدم علیہ السلام کے درد و نالہ و مجاہدہ کا حال سن چکے تو اگر تم انکی اولاد ہو تو تم کو بھی چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کی طلب اور گروہ میں رہو اور آتش دل (یعنی عشق) اور آب دیدہ (یعنی گریہ) سے نقل درست کرو کیونکہ باغ کی تازگی ابر و خورشید سے ہوا کرتی ہے (تو تمہارے باغ کی تازگی کیلئے بھی حرارت خورشید عشق اور آب گریہ کی ضرورت ہے)، مگر تم کہ محض نازک دل ہو (اور تاب ریاضت و مجاہدہ کی نہیں رکھتے) گریہ و زاری کے ذوق کو کیا جانو کیونکہ تم خود گدھے کی طرح (دنیاوی تعلقات و حب غیر اللہ میں) بالکل مقید ہو رہے ہو

اور تم آبدیدہ کے ذوق کو کیا جانو تم نادیدوں کیطرح روٹی (یعنی لذات نفسانیہ) کے عاشق بن رہے ہو۔

گر تو ایں انباں زناں خالی کنی	پر ز گوہر ہائے اجلالی کنی
طفل جاں از شیر شیطاں باز کن	بعد از آنش بہ ملک انباز کن
تا تو تاریک و ملول و تیرۂ	داں کہ با دیو لعیں ہمشیرۂ
لقمۂ کو نور افزود و کمال	آں بود آوردہ از کسب حلال
روغنے کاید چراغ ما کشد	آب خوانش چوں چراغے را کشد
علم و حکمت زاید از کسب حلال	عشق و رقت زاید از کسب حلال

(اوپر عشق نان کو مانع ذوق بتلایا تھا اب اس مانع کے ارتفاع کا اثر بتلاتے ہیں کہ) اگر تم اس انبان شکم کو نان (یعنی حرص) سے خالی کرو (یعنے لذات وشہوات میں تقلیل کرو) اسوقت گوہر ہائے اجلالی (یعنی انوار الٰہیہ وذوق ومحبت) سے پر کر سکتے ہو پس تم روح کو کہ مشابہ طفل کی ہے شیر شیطاں (یعنی صفات ذمیمہ حرص وغیرہ) سے جدا کرو اسکے بعد ملائکہ میں اسکو شامل کرو (یعنی صفات حمیدہ ملائکہ پیدا کرو) جب تم اپنے قلب کو دیکھو کہ تیرہ و تاریک ہے (یعنی نور معرفت سے خالی ہے) اور ملول افسردہ ہے (یعنی نشاط محبت سے خالی ہے) یہ سمجھ لو کہ تم دیو لعین کیساتھ ہم پیالہ وہم نوالہ ہو رہے ہو (یعنی صفات شیطانیہ سے موصوف ہو رہے ہو) یہانتک تو تکثیر مباحات سے منع فرمایا ہے آگے لقمہ حرام سے بچنے کی تاکید فرماتے ہیں گو وہ قلیل ہی کیوں نہو پس ارشاد ہے کہ جو غذا کہ نور اور کمال کو بڑھاوے وہ وہی ہے جو کسب حلال سے حاصل ہو (اس سے یہ بھی لازم آیا کہ لقمۂ حرام سے نور و کمال میں ترقی نہیں ہوتی بلکہ زوال و نقصان ہوتا ہے اس لئے اس کی مثال فرماتے ہیں کہ) جو روغن چراغ میں آکر اسکو بجھا دیوے اسکو پانی سمجھنا چاہیئے جو کہ چراغ کے حق میں مضر ہوتا ہے (اسی طرح جس غذا سے ہمارے نور باطن کو ضرر پہنچے وہ واقع میں غذا کہنے کے قابل نہیں بلکہ زہر قاتل ہے جس سے بچنا ضروری ہے) کسب حلال میں یہ اثر ہے کہ اس سے علم و حکمت (قلب میں) پیدا ہوتا ہے اور اس سے عشق اور رقت قلب پیدا ہوتا ہے۔

چوں ز لقمہ تو حسد بینی و دام	جہل و غفلت زاید آں را داں حرام
ہیچ گندم کارے و جو بر دہد	دیدۂ اسپے کہ کرہ خر دہد
لقمہ تخم ست و برش اندیشہ ہا	لقمہ بحر و گوہرش اندیشہ ہا
زاید از لقمہ حلال اندر دہاں	میل خدمت عزم رفتن آنجہاں
زاید از لقمہ حلال اے مہ حضور	در دل پاک تو و در دیدہ نور
ایں سخن پایاں نہ دارد اے کیا	بحث بازرگان و طوطی کن بیا

(کیا بزرگ۔ بپا قائم) یعنی جب تم کسی لقمہ سے حسد اور فریب اور جہل و غفلت دکی زیادتی) دیکھو تو اسکو سمجھ جاؤ کہ حرام ہوگا بھلا کہیں ایسا ہو سکتا ہے کہ گیہوں بوؤ اور جو پیدا ہوں، بھلا کسی گھوڑے کو دیکھا ہے کہ گدھی کا بچہ جنا ہو (اسیطرح ممکن نہیں کہ غذا تو ہو حرام اور ثمرات پیدا ہوں پاکیزہ) لقمہ کی مثال تخم کی سی ہے اور خیالات و افکار کی مثال جیسے اس تخم کا پھل یا دوسری مثال لقمہ کی جیسے دریا اور خیالات و افکار جیسے موتی (کہ جیسا تخم ہوتا ہے ویسا ہی پھل اور جیسا دریا ہوتا ہے ویسے ہی موتی اسی طرح جیسی غذا ویسے خیالات) لقمۂ حلال سے رغبت طاعت کی اور تیاری سفر آخرت کی پیدا ہوتی ہے اور لقمۂ حلال سے حضور قلب اور نور دیدہ پیدا ہوتا ہے (یعنی قوائے مدرکہ باطنی ہیں ادراک صحیح و معرفت پیدا ہوتی ہے) اس مضمون کی تو کہیں انتہا ہی نہیں ہے اب بازرگان و طوطی کا قصہ لانا چاہئے

باز گفتن بازرگاں با طوطی آنچہ دیدہ بود از طوطیان ہندوستان

کرد بازرگاں تجارت را تمام — باز آمد سوئے منزل شاد کام
ہر غلامے را بیارد ارمغاں — ہر کنیزک را بہ بخشید او نشاں
گفت طوطی ارمغان بندہ کو — آنچہ گفتی وانچہ دیدی راز گو
گفت نے من خود پشیمانم ازاں — دست خود خایان و انگشتاں گزاں
من چرا پیغام خامے از گزاف — بردم از بے دانشی و از نشاف
گفت اے خواجہ پشیمانی ز چیست — چیست آنکیں خشم و غم را مقتضی ست
گفت گفتم آں شکایتہائے تو — باگروہ طوطیاں ہمتائے تو
آں یکے طوطی ز دردت بوئے برد — زہرہ اش بدرید و لرزید و بمرد
من پشیماں گشتم ایں گفتن چہ بود — لیک چوں گفتم پشیمانی چہ سود
نکتہ کاں جست ناگہ از زباں — ہمچو تیرے داں کہ جست او از کماں
وانگردد از رہ آں تیر اے پسر — بند باید کرد سیلے را ز سر
چوں گذشت از سر جہانی را گرفت — گر جہاں ویراں کند نبود شگفت

(نشان حصہ نشاف بے عقلی) یعنی وہ سوداگر تجارت کا کام پورا کر کے اپنے گھر خوش و خرم واپس آیا اور سب غلاموں کیلئے انکی فرمائش سوغات لایا اور سب کنیزوں کو انکا حصہ دیا طوطی نے کہا کہ میری سوغا (یعنی میرے پیغام کا جواب) کہاں ہے، جو کچھ تم نے کہا ہو اور جو کچھ دیکھا ہو بیان کرو، سوداگر نے کہا کہ میں کچھ نہیں کہتا

کیونکہ اسکے کہے ہوئے سے اب تک پشیمان ہو رہا ہوں اور ہاتھ چبا رہا ہوں اور انگلیاں کاٹ کاٹ کر کھا رہا ہوں کہ میں نے ایسا لغو پیغام بے سوچے سمجھے بید انشی و بیعقلی سے کیوں پہنچایا. طوطی بولی کہ پشیمانی کس وجہ سے ہے وہ کیا بات ہے، جو اس غم و غصہ کی باعث ہی، سوداگر نے جواب دیا کہ مینے وہ سب تیری شکایتیں تیری ہمجنس طوطیوں سے بیان کی تھیں ان میں سے ایک طوطی کو تیرے درد کا پتہ لگ گیا فوراً کلیجہ پھٹ کر تھر تھرا کر مر گئی تو میں پشیمان ہو رہا ہوں کہ اس کہنے کی کیا ضرورت تھی لیکن جب کہہ چکا تو پشیمانی سے کیا فائدہ ہوتا ہی کیونکہ جو بات زبان سے نکل گئی آئی ایسی مثال سمجھو جیسا تیر کمان سے نکل جائے تو وہ تیر پلٹ کے واپس نہیں آتا اسیطرح وہ بات واپس نہیں آسکتی تو اب فکر و تدارک بیکار ہے البتہ اگر دل ہی سے اسکا انسداد کیا جاوے تو سہل ہے اسکی مثال سیل کی سی ہے کہ سیلاب کو ابتداء سے روکنا ضرور ہے اور جب وہ بڑھ آیا تو ایک جہان کو لے ڈالتا ہے اس وقت اگر جہان کو ویران و تباہ کر ڈالے عجب نہیں۔

فعل را در غیب اثرہا زاد نیست	واں موالیدش بہ حکم خلق نیست
بے شریک جملہ مخلوق خداست	آں موالید ارچہ نسبت شاں بماست
زید پرانید تیرے سوئے عمرو	عمرو را بگرفت تیرش ہم چو نمر
مدتِ سالے ہمے زائید درد	دردہا را آفریند حق نہ مرد
زید رامے آندم ار مرد از وجل	دردہامے زاید آں جا تا اجل
زاں موالید وجع چوں مرد او	زید را از اول سبب قتال گو
آں وجع ہا را بدو منسوب دار	گرچہ ہست آں جملہ صنع کردگار
ہمچنیں کشت و دم و دام و جماع	آں موالیدست حق را مستطاع

(یہاں سے تحقیق ہے مسئلہ جبر و قدر کی کذا قال مرشدی وجہ ربط کی ماقبل سے ظاہر ہو کہ اوپر اسکا بیان تھا کہ بولنا اختیاری ہو مگر اسپر آثار کا ترتب خارج از اختیار ہو اب بتلاتے ہیں کہ اسمیں کلام اور اثر کلام کی تخصیص نہیں بلکہ سب افعال کا جو کہ آثار خاصہ کے اسباب ہیں یہی حال ہو کہ وہ اسباب گو اختیار عبد میں ہیں مگر انکے آثار میں اختیار عبد کو کچھ دخل نہیں پس فرماتے ہیں کہ افعال اختیاریہ کے کچھ آثار غیب میں پیدا ہو جاتے ہیں (گو بہت سے آثار عالم شہادت میں بھی پیدا ہوتے ہیں مگر چونکہ فاعل کو اکثر اسپر اطلاع نہیں ہوتی اسلئے غیب کہدیا) اور وہ آثار زائیدہ مخلوق کے اختیار میں نہیں بلکہ محض بلا شرکت سب موالید یعنی آثار خدا تعالیٰ کے پیدا کیے ہوئے ہیں گو مجازاً انکی بھی نسبت مثل اصل افعال اسباب کے ہماری طرف کیجاتی ہو (مثلاً کہا جاتا ہو کہ زید نے عمرو کو مار ڈالا اور زید کا کام صرف تلوار چلانا تھا نہ کہ جان نکالنا جس کو مار ڈالنا کہتے ہیں مگر چونکہ زید سے سبب اماتت صادر ہوا ہے لہذا

امانت کی بھی نسبت اسکی طرف کرتے ہیں چنانچہ خود ارشاد فرماتے ہیں کہ) زید نے مثلاً عمرو کیطرف ایک تیر چلایا اور عمرو کو اسکے تیر نے پلنگ درندہ کیطرح پکڑ لیا (یعنی زخمی کر دیا) اور مثلاً ایک سال تک درد و تکلیف پیدا ہوتا رہا (تو یقینی ہے کہ) اس درد و تکلیف کو حق تعالےٰ پیدا کرتے ہیں نہ وہ شخص جسنے تیر مارا ہے (دلیل اسکی یہ ہے کہ) زید جس نے تیر مارا ہے اگر اتفاقاً کسی صدمہ و آفت سے مر جاوے جب بھی وہ درد و تکلیف اسجگہ (یعنی عمرو کے بدن میں) مرتے دم تک پیدا ہوتے رہتے ہیں (پس) اگر اس درد کا خالق و موجد زید ہوتا تو اسکا فعل ایجاد اس درد کیلئے علت تامہ ہوتا اور علت تامہ کے ارتفاع سے معلول کا ارتفاع واجب ہے اور زید کے مرنے سے اسکے سب افعال اضداد و انفعال جو اسکے ساتھ قائم ہیں مرتفع ہو گئے ہیں تو چاہئے تھا کہ زید کے مرنے سے پھر درد نہ رہتا اور نہ آئندہ کوئی نیا درد پیدا ہوتا حالانکہ مشاہدہ اسکی تکذیب کرتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ زید موجد آثار نہیں ہے البتہ چونکہ ان آثار اور درد سے عمرو مر گیا ہے اسلئے زید کو اس فعل تیر اندازی کیوجہ سے جو کہ سبب موت کا ہے قاتل کہا جاوے گا اور ان تکالیف مسببہ کو اس کی طرف (مجازاً) نسبت بھی کرینگے اگرچہ (حقیقتاً) وہ تمام آثار محض صنع کردگار ہیں (کہ عبد کو خود انکی ذات میں کوئی اثر نہیں) اسیطرح (سب اسباب کو سمجھو مثلاً) کھیتی بونا حیلہ و تدبیر کرنا ہے جال پھیلانا ہے جماع کرنا ہے کہ ان میں جسقدر آثار ہیں سب حق تعالےٰ کے مقدور و مخلوق ہیں ف اس تقریر میں تو آثار کا اختصاص حقتعالےٰ کیساتھ باعتبار مخلوقیت کے ثابت ہوا اور خود اسباب کا اختصاص باعتبار مخلوقیت کے اسکے اور دلائل ہیں وہ یہاں مذکور نہیں جیسا لفظ (بے شریکے) میں اشارہ ہے کہ یہاں صرف آثار کا بیان ہے نہ اسباب کا کہ وہ بوجہ اس کے کسباً منسوب الی العبد ہیں اور خلقاً منسوب الی الحق صورۃً مشترک فیہ معلوم ہوتے ہیں۔

اولیا را ہست قدرت از اِلٰہ	تیر جستہ باز آرندش ز راہ
بستہ درہائے موالید از سبب	چوں پشیماں شد ولی از دست رب
گفتہ ناگفتہ کند از فتح باب	تا ازاں نے سیخ سوزد نے کباب
گرت برہاں باید و حجت مہا	از نبی خواں آیۂ اوننسہا
آیت انسوکم ذکری بخواں	قدرت نسیاں نہادن شاں بداں
از ہمہ دلہا کہ آں نکتہ شنید	آں سخن را کرد محو و ناپدید
چوں بہ تذکیر و بہ نسیاں قادراند	بر ہمہ دلہائے خلقاں قاہراند
چوں بہ نسیاں بست او راہ نظر	کار نتواں کرد ور باشد ہنر
خذ تمو اسخریۃ اہل السمو	از نبی خوانید تا انسوکم

بستہ جزا، چوں شرط، ولی فاعل بستہ۔ از دست متعلق بہ بستہ و قید اولہائے مہ یعنی بزرگ یہ اشعار مضمون سابق سے

بطور استثناء کے ہیں یعنی ہمنے جو اوپر کہا ہو کہ صدور اسباب کے بعد آثار کا ترتب قدرت عبد سے خارج ہے
اور اس سے یہ بھی لازم آیا کہ یہ بھی قدرت نہیں کہ آثار کو مرتب ہونے دیں کیونکہ قدرت کا تعلق دونوں ضدونسے
ہوتا ہو جب ترتب مقدور نہیں تو عدم ترتب بھی مقدور نہیں بلکہ اوپر اسکی تصریح بھی فرمائی ہو ٥ وانگرود از رہ
آں تیر اے پسر۔ الخ اب فرماتے ہیں کہ یہ حالت غیر اہل خوارق کی ہو اور اہل خوارق اس سے مستثنے ہیں یعنے وہ باذن الٰہی
قادر ہیں کہ اسباب سے آثار کو مرتب ہونے دیں جیساکہ تفصیلاً فرماتے ہیں کہ) اولیاء اللہ کو (یعنی بعض بعض کو) حقتعالے کی
طرف سے یہ قدرت حاصل ہو کہ تیر جستہ کو (یعنی اسباب کو) راہ سے ہٹا لادیں (یعنی ان آثار کو مرتب ہونے دیں
جیساکہ خود اسکی تفسیر فرماتے ہیں کہ) جب ولی (صدور اسباب سے خواہ اس سے ہوا ہو یا دوسرے سے) پشیمان ہوتا ہو تو دست
رب (یعنی قدرت حق) کے ذریعہ سے ابواب الید (یعنی آثار) کو سبب سے بند کردیتا ہو (یعنی آثار کو سبب تک نہیں
آنے دیتا اور یہ قدرت اسکی ذاتی نہیں بلکہ بعطائے حق ہے جیسا از دست رب میں تصریح ہو پس شعر اولیا الخ
مقدم ہے اور شعر بستہ الخ مؤخر ہو کذا قال مرشدی) غرض یہ ولی کہی بات کو مثل ان کہی ہوئی کے کردیتا ہے
(یعنی جسطرح ان کہی بات پر اثر مرتب نہیں ہو تا اسیطرح کہی ہوئی بات پر آثار کو مرتب نہیں ہونے دیتا اور قدرت
بدولت اسکے ہو کہ اسپر باب قرب وصول مفتوح ہو تاکہ نہ سیخ جلنے پاوے نہ کباب (یہ کنایہ ہو عدم مضرت سے)
اور اگر تمکو اسکی دلیل درکار ہو تو دو آیتیں قرآن مجید کی پڑھکر دیکھو ایک وہ جسمیں آیا ہو ننسہا (یعنی حق تعالے
فرماتے ہیں کہ ہم اس آیت کو بھلادیتے ہیں) دوسری آیت وہ جسمیں انسوکم ذکری آیا ہو (یعنی قیامت میں
ان کفار کو جو اہل اللہ سے تمسخر کرتے تھے عتاب میں کہا جاویگا فاتخذتموہم سخریا حتیٰ انسوکم ذکری، کہ تمنے ان کا
مذاق بنا رکھا تھا یہانتک کہ انھوں نے تمکو میری یاد بھی بھلادی پس ان دونوں آیتوں کے ملانیسے معلوم ہوا کہ
اللہ تعالیٰ نے بھلادینے کی نسبت اپنی طرف بھی کی اور انکی طرف بھی کی جس سے مفہوم ہوا کہ انکو بھی قدرت
بھلادینے کی دیگئی ہو مگر واقع میں وہ فعل اللہ تعالے کا ہوتا ہے وہ باذن خداوندی ایسا کرسکتے ہیں۔ چنانچہ
استدلال فرماتے ہیں کہ) قدرت نسیان کرادینے کی انمیں سمجھو یعنی جتنے قلوب نے کسی خاص مضمون کا ادراک کرلیا تھا
اس مضمون کو اس ولی نے بالکل محو اور نابود کردیا (پس کلام جو سبب ہے موجود ہوا مگر بوجہ نسیان کے آثار اسپر
مرتب نہیں ہوئے) پس جب وہ لوگ یاد کرادینے اور بھلادینے پر قدرت رکھتے ہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ تمام خلائق کے
قلوب پر غالب ہیں جب وہ نسیان کے ذریعہ سے عقل و فکر کا راستہ بند کردے تو گو کوئی کتنا بڑا عاقل ہو مگر کچھ
کارروائی نہیں کرسکتا (کیونکہ جس بنا پر آگے چلتا وہی محو ہوگئی) چنانچہ فاتخذتموہم سخریا کو انسوکم تک پڑھکر دیکھ لو
ترجمہ اسکا اوپر گذر چکا اہل السمو کے معنی اہل العلو یعنی تمنے اہل مراتب عالیہ کو مسخرہ بنایا تھا یہ کمی بیشی الفاظ کی وزن کی
ضرورت سے ہوئی اور روایت بالمعنے میں اتنی گنجائش ہوتی ہو) تنبیہ آیۃ انسوکم ذکری میں اسناد انسا کی مومنین

کیطرف باجماع مفسرین مجازی ہے اور مطلب یہ ہے کہ مومنین کی حالت خستگی و مسکنت کی کفار کیلئے سبب نسیان ذکر بنگئی تھی مگر مولانا نے اسناد حقیقی لیکر اپنے دعوے پر استدلال کیا ہے چونکہ لفظ فی نفسہ محتمل اسناد حقیقی کو ہو سکتا ہے اور خرق عادت قواعد شرعیہ کیخلاف نہیں اسلیئے اس تفسیر کو باطل و تغییر معنی نہیں کہہ سکتے ہاں بنظر قرائن مقام کے مرجوح ضرور ہے لیکن اثبات مدعا اس تفسیر پر موقوف نہیں کیونکہ ایسے خوارق مشاہدہ سے ثابت ہیں کہ کاملین کے تصرف سے بڑی پکی یاد کی ہوئی چیزیں ذہن سے نکل گئیں - فائدہ ضروریہ جاننا چاہئے کہ اولیاء اللہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جنکے متعلق خدمت ارشاد و ہدایات و اصلاح قلوب و تربیت نفوس و تعلیم طرق قرب و قبول عنداللہ ہے اور یہ حضرات اہل ارشاد کہلاتے ہیں اور انہیں سے اپنے عصر میں جو اکمل و افضل ہو اور اسکا فیض اتم و اعم ہو اسکو قطب الارشاد کہتے ہیں اور یہ نائب حقیقی ہوتے ہیں حضرات انبیا علیہم السلام کے اور ان کا طرز طرز نبوت ہوتا ہے، دوسرے وہ جنکے متعلق خدمت اصلاح معاش و انتظام امور دنیویہ و دفع بلیات ہے کہ اپنی ہمت باطنی سے باذن الٰہی ان امور کی درستی کرتے ہیں اور یہ حضرات اہل تکوین کہلاتے ہیں جن کو ہمارے عرف میں اہل خدمت کہتے ہیں اور ان میں سے جو اعلیٰ اور اقویٰ ہو وہ دوسروں پر حاکم ہوتا ہے اس کو قطب التکوین کہتے ہیں اور ان کی حالت مثل ملائکہ کے ہوتی ہے جنکو مدبرات امر فرمایا گیا ہے حضرت خضر علیہ السلام اسی شان کے معلوم ہوتے ہیں پس مولانا نے جو اس مقام پر تصرفات مذکورہ ارشاد فرمائے ہیں یہ اہل تکوین کا حال بیان کیا ہے انکے مقام و منصب کیلئے ایسے تصرفات عجیبہ کا ہونا لازم ہے بخلاف اہل ارشاد کے کہ انکا خود صاحب خوارق ہونا بھی ضروری نہیں البتہ ان حضرات سے کرامات اور طور کے ہوتے ہیں کہ اسکا ادراک عوام کو نہیں ہوتا بلکہ وہ امور ذوقی و وجدانی ہیں کہ اکثر اوقات انکی خدمت و صحبت سے جو شخص مستفید ہوتا ہے اسکو معلوم ہوتا ہے بیتؔ حالی ارشاد کا بیان نہیں کیا گیا باقی یہ کہ جب نفع طریقت اہل ارشاد ہی سے ہوتا ہے تو اہل تکوین کے کمالات بیان کرنیسے کیا فائدہ؟ تو اس میں دو فائدے ہیں ایک علمی دوسرا عملی علمی تو یہ کہ ایک کام کی بات معلوم ہو جاوے تاکہ علم ناقص نہ رہے، عملی یہ کہ اکثر ایسے لوگ ظاہر صورت سے خستہ حال و شکستہ بال و ذلیل و خوار رہتے ہیں اگر یہ مسئلہ کسی کو معلوم ہوگا تو مساکین کی تحقیر و توہین نہ کریگا خوب سمجھ لو!

صاحب دہ بادشاہ جسمہاست ‏ ‏ ‏ صاحب دل شاہ دلہائے شماست
فرع دید آمد عمل بے ہیچ شک ‏ ‏ ‏ پس نباشد مردم الا مردمک
مردمش چوں مردمک دیدند خرد ‏ ‏ ‏ در بزرگی مردمک کس رہ نبرد
من تمام ایں را نیارم گفت زاں ‏ ‏ ‏ منع مے آید ز صاحب مرکزاں

چوں فراموشی خلق ویاد شاں	بلوے ست او را رسد فریاد شاں

(ان اشعار میں اولیائے مذکورین کی عظمت بیان فرماتے ہیں کہ) حاکم ملک تو تمھارے اجسام کا بادشاہ ہے اور صاحبدل تمھارے قلوب کا بادشاہ ہے (کیونکہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ ان حضرات کو قلوب میں تصرف ہوتا ہے آگے صاحب تصرف ہونیکے ساتھ اسکا صاحب کشف ہونا بیان فرماتے ہیں کہ) عمل فرع علم کی ہے (پس جب وہ صاحب عمل یعنی صاحب تصرف ہیں تو لامحالہ صاحب علم یعنی صاحب کشف بھی ہونگے، اور جب عمل کو فرع علم کہنے سے علم کا اصل ہونا ثابت ہوا تو اسکی فضلیت میں فرماتے ہیں کہ) آدمی میں اگر کوئی چیز کام کی ہے تو پتلی ہے (کیونکہ اس سے دید ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ وہ شخص اس دولت باطن کیوجہ سے مشابہ پتلی کے ہے کہ ظاہر میں حقیر اور واقع میں کبیر ہے چنانچہ فرماتے ہیں کہ) ناواقف لوگوں نے اس ولی کو پتلی کی طرح حقیر سمجھا (جیسا اللہ تعالےٰ نے انکا قول نقل کیا ہے ان انتم الا بشر مثلنا) مگر پتلی کی حقیقی بزرگی کسی نے تحقیق نہ کی اور میں اس مضمون کو (یعنی ان حضرات کے کمالات و تصرفات کو) اسلئے پورا بیان نہیں کر سکتا کہ اہل مرکز (یعنی اہل تمکین جو مقام ارشاد میں مرکز و متمکن ہیں) ممانعت کر رہے ہیں کیونکہ ان اسرار کے بیان کرنے سے کم فہموں کے غلطی میں پڑ جانیکا احتمال ہے اور اہل فن کو بھی کوئی معتد بہ نفع نہیں کیونکہ ان مضامین کو تقرب الی اللہ کے طریقوں میں کوئی دخل نہیں، حاصل یہ کہ جب خلائق کی یاد اور فراموشی اس صاحب تصرف کیساتھ متعلق ہے (جیسا اوپر بیان ہوا) تو ایسے باکمال کو خلائق کی فریاد رسی کا حق پہنچتا ہے (یعنی ان کی اعانت و امداد و امور تکوینیہ میں باذن الٰہی کر سکتا ہے اور یہ مطلب نہیں کہ مصائب میں اس کو پکارنا مفید ہے)

صد ہزاراں نیک و بد را آں بہی	مے کند ہر شب ز دلہاشاں تہی
روز دلہا را ازاں پُر مے کند	آں صدفہا را پُر از دُر مے کند
آں ہمہ اندیشۂ پیشانہا	می شناسد از ہدایت جانہا
پیشۂ و فرہنگ تو آید بہ تو	تا درِ اسباب بکشاید بہ تو
پیشۂ زرگر باہنگر نہ شد	خوئے ایں مخوشخو باں منکر نہ شد
پیشہاؤ خلقہا ہم چوں جہیز	سوئے خصم آیند روز رستخیز
پیشہاؤ خلقہا از بعد خواب	واپس آید ہم بخصم خود شتاب
صورتے کاں بر نہادت غالب ست	ہم براں تصویر حشرت واجب ست
پیشہا و اندیشہا در وقتِ صبح	ہم بدانجا شد کہ بود آں حسن و قبح
چوں کبوتر مے پرد از شہرہا	سوئے شہر خویش آرد بہرہا

ہر چہ بینی سوئے اصلِ خود رود | جزو سوئے کل خود راجع شود

(اس مقام میں بیان ہی اولیا رند کو ہن کے ایکنے تصرف کا اور استطرادا بیان ہی عمل و عامل کے درمیان مناسبت کا پس فرماتے ہیں کہ) لاکھوں اچھے بُرے خیالات کو وہ دلی بارونق و کمال ہر شب کو قلوب سے نکالکر باہر کردیتا ہے پھر دن کو ان خیالات سے قلوب کو پُر کردیتا ہے اور صدفوں کو (یعنی قلوب کو) ان گوہروں سے (یعنی خیالات سے) بھردیتا ہے (حاصل یہ کہ ہر شب کو جو لوگونکو نیند آتی ہی جس سے قلب سب خیالات سے خالی ہوجاتا ہے اور پھر دن کو جاگ اٹھتے ہیں جس سے وہ خیالات پھر قلب میں بھرتے ہیں یہ سونا اور جاگنا بھی باذن الٰہی ان حضرات کے تصرف سے ہوتا ہے کیونکہ انکی حالت تصرف مثل ملائکہ کی ہے اور ملائکہ کے متعلق اس قسم کی خدمتیں ہوتی ہیں جنکو حکما طبیعت کا فعل کہتے ہیں پس اگر ملائکہ کیطرحکا کوئی کام ان اولیا سے بھی لیا جاوے تو بعید نہیں) اور وہ جسقدر خیالات گذشتہ ہوتے ہیں ہدایت و تعلیم حق کی بدولت ان کاملین کی ارواح انکو شناخت کرتی ہیں (یعنی جس طرح حال میں تصرف عملی ہی ماضی میں تصرف علمی یعنی کشف حاصل ہے اور انکے تصرف سے) تمھارا پیشہ اور ہنر و دانائی (جاگنے کیوقت) تمھارے ہی پاس آتا ہی (یہ نہیں ہوتا کہ کسیکا پیشہ کسی کے پاس پہنچ جاوے اور یہ شخص اسکو بھول جاوے) تاکہ اس ہنر کے ذریعہ سے تمہر دروازہ اسباب (و تدبیر حصول معاش) کا کشادہ ہو چنانچہ زرگر کا پیشہ آہنگر کے پاس نہیں جاتا خوشخو آدمی کے اخلاق زشت خو کے پاس نہیں جاتے (یعنی ان حضرات کو ان امور میں تمیز بھی ہی کہ اختلاط و التباس نہیں ہوتا جیسا اوپر کہا ہے می شناسد الخ اور تصرف بھی ہی کہ نزع در دکرتے ہیں آگے بمناسبت مشابہت صبح و قیامت کے تعاذ ماتے ہیں) جسطرح جہیز مستحق جہیز کے پاس جاتا ہی اسیطرح سب پیشے (یعنی اعمال اور اخلاق اپنے خصم (یعنی صاحب) کے پاس قیامت کے روز آجاوینگے جسطرح پیشے اور اخلاق سونیکے بعد اپنے صاحب کے پاس واپس آجاتے ہیں پس جو صورت یعنی طینت تیری ذات پر غالب ہوگی اسی صورت پر (ظاہراً بھی) تیرا حشر ضروری ہی جیساکہ سب پیشے اور خیالات صبح کیوقت وہاں ہی آجاتے ہیں جہاں پہلے سے وہ نیک و بد موجود تھا جسطرح پیک کبوتر شہروں سے اپنے شہروں میں حصے (یعنی پیغام) لیجاتے ہیں (پس یہ خیالات مثل پیک کبوتروں کے ہوئے کہ اپنے وطن کو آجاتے ہیں اور اسی کی کیا تخصیص ہی جس چیز کو دیکھو اپنی اصل کی طرف جارہی ہی اور ہر جزو اپنے کل کی طرف رجوع ہوتا ہے (جیسا مشہور ہے کل شیٔ یرجع الیٰ اصلہ)

شنیدن آں طوطی حرکت آں طوطی و مردن و نوحۂ خواجہ بر دے

چوں شنید آں مرغ کاں طوطی چہ کرد | ہم بلرزید و فتاد و گشت سرد

خواجه چوں دیدش فتاده همچنیں / بر جهید و زد کله را بر زمیں
چوں بدیں رنگ و بدیں حالش بدید / خواجه برجست و گریباں را درید
گفت اے طوطی خوب خوش حنیں / ہے چه بودت ایں چرا گشتی چنیں
اے دریغا مرغ خوش آواز من / اے دریغا همدم و همراز من
اے دریغا مرغ خوش الحان من / راح روح و روضهٔ رضوان من
گر سلیماں را چنیں مرغے بدے / کے خود او مشغول آں مرغاں شدے
اے دریغا مرغ کارزاں یافتم / زود روی از روئے آں برتافتم

جب اس طوطی نے اس ہندستان والی طوطی کا قصہ سنا تو یہ بھی تھرتھرا کر گر گئی اور ٹھنڈی ہو گئی سوداگر نے جو اسکو اسطرح گرا دیکھا گھبرا کر کھڑا ہو گیا اور کلاہ کو زمین پر دے مارا سوداگر نے جو اسکو اس رنگ میں دیکھا تو گھبرا اٹھا اور گریبان پھاڑ ڈالا اور کہنے لگا کہ اے طوطی خوش آواز یہ تجکو کیا ہو گیا تو اسطرح کیوں ہو گئی ہائے میرا مرغ خوش آواز ہائے میرا ہمدم و ہمراز ہائے میرا مرغ خوش الحان میرا راحت جاں اور میرا روضۂ رضوان بالفرض اگر سلیمان علیہ السلام کے پاس ایسا مرغ ہوتا تو اور مرغوں میں کبھی مشغول نہ ہوتے (ایسے گستاخانہ کلمات غلبۂ حالت غم میں صادر ہو سکتے ہیں)، ہائے ایسا مرغ جو مجھ کو ارزاں مل گیا تھا جلد ہی اس سے مجھکو جدا ہونا پڑا۔

اے زباں تو بس زیانے مر مرا / چوں توئی گویا چه گویم مر ترا
اے زباں هم آتش و هم خرمنے / چند ایں آتش دریں خرمن زنے
در نہاں جاں از تو افغاں می کند / گرچه هرچه گوئیش آں می کند
اے زباں هم گنج بے پایاں توئی / اے زباں هم درد بے درماں توئی
هم صفیر و خدعهٔ مرغاں توئی / هم انیس وحشت هجراں توئی
هم خضیر و رهبر یاراں توئی / هم تلبیس و ظلمت کفراں توئی
چند امانم میدهی اے بے اماں / اے تو زه کرده بکین من کماں
نک بپرانیدهٔ مرغ مرا / در چراگاه ستم کم کن چرا
یا جواب ما بده یا داد ده / یا مرا ز اسباب شادی یاد ده
اے دریغا نور ظلمت سوز من / اے دریغا صبح روز افروز من
اے دریغا مرغ خوش پرواز من / ز انتہا پریده تا آغاز من

عاشق رنج ست ناداں تا ابد	خیز لا اقسم بخواں تا فی کبد
از کبد فارغ شدم با روئے تو	وز زبد صافی بدم در جوئے تو

(چونکہ یہ رنج تاجر کو بدولت زبان کے پیش آیا اسلئے زبان کی شکایت کرتا ہو کہ) اے زبان تو میری لیئے بڑی زیاں ہو اور میں تجکو کیا کہوں جبکہ تو خود ہی بولنے والی ہو (مطلب یہ کہ میں تجکو جو کچھ کہونگا اسکے کہنے کا آلہ بھی تو ہی ہوگی پھر میں کیا کہوں کہ برا کہنے میں اسی سے مدد لینی پڑتی ہو جسکو برا کہا جاوے اور یہ خود موجب انقباض ہے اسلئے دل کھولکر تجکو برا بھی کہنا ممکن نہیں) اے زبان تو آتش بھی ہو (کہ کلمات قبیحہ تجھ سے صادر ہوتے ہیں) اور خرمن بھی ہو (کہ کلمات حسنہ تجھ سے صادر ہوتے ہیں) تو اس خرمن میں آگ کہانتک لگاوے گی (کیونکہ کلمات قبیحہ سے کلمات حسنہ کی برکت و اثر ضائع ہوجاتا ہو) باطن میں جان تیرے ہاتھوں فریاد کرتی ہو اگرچہ یہ بھی ہو کہ جس بات کو تو کہتی ہو جان اسی کو کرتی ہو (یہ اسطرح ہوتا ہو کہ بعض اوقات دل سے سوچا نہیں یونہی منھ سے کچھ کہہ ڈالا پھر تریج کے مارے اسیطرح کرنا پڑا اگرچہ دل نہیں چاہتا اور اسمیں ضرر ہو) اے زبان تو خزانہ بے انتہا بھی ہو (کیونکہ محل کلمات ایمان ہو) اور اے زبان تو درد بے درمان بھی ہو (محل کلمات کفر بھی ہے) تو ہم آوازہ اور فریب دہندہ مرغاں بھی ہو (کہ جانوروں کی سی بولی بولکر ان کو گرفتار دام کرلیتی ہے) اور تو انیس وحشت و ہجراں بھی ہے (کہ زبان سے کلمات تسلی و تسکین کے کہے جاویں جس سے وحشت کم ہوجاوے) تو بیقائد و رہبر یاراں بھی ہو (کہ زبان سے رہنمائی بھی ہوتی ہو خواہ ظاہری ہو یا باطنی) اور تو ابلیس اور ظلمت کفران بھی ہو (کہ اغواد اضلال بھی اس سے ہوتا ہے) اری بے اماں (کہ تجھ سے امید اماں نہیں ہو) کیوں تیسنے میری کینہ وری میں کمان کو زہ کر رکھا ہے تو مجکو کہانتک اماں دیگی (یعنی نہ دیگی جیساکہ وجہ اسکی مذکور ہوئی) تونے میرے مرغ کو اڑا دیا (یعنی تیری وجہ سے وہ طوطی ہلاک ہوگئی) اب تو چراگاہ ظلم میں تجکو کم کرنا چاہیئے (یعنی ظلم نہ کرنا چاہیئے) یا تو میری شکایت کا جواب دینا چاہیئے (کہ ساکت ہوجاؤں) اور یا داد دینی چاہیئے (یعنی اپنے قصور کا اعتراف کرنا چاہیئے) اور یا مجھ کو اسباب خوشی یاد دلانا چاہئیں (تاکہ غم و غصہ دور ہو مراد اسباب شادی سے یاد حق ہے کہ مزیل ہموم و غموم ہے یعنی ذکر اللہ میں مشغول ہوجانا چاہیئے تاکہ غیر اللہ فراموش ہوجاوے) ہائے میرا (مرغ جو) نور ظلمت سوز تھا) ہائے میری صبح روز افروز (یعنی وہی مرغ) ہائے میرا مرغ خوش پرواز کہ (جسکے مرجانیسے) میرا تمام سرمایۂ عمر ابتدا سے انتہا تک ہاتھ سے جاتا رہا (یہ ثابت ہے کہ انسان نادان ہمیشہ تک (یعنی دم مرگ تک) رنج و مشقت پر عاشق رہتا ہے (یعنی انواع انواع بلیات و مصائب میں مبتلا رہتا ہے اور چونکہ اکثر پریشانی اپنے ہاتھوں لیتا ہے اور ان کے اسباب میں خود سعی کرتا ہو اسلئے عاشق کہدیا گیا اور اسی واسطے انسان کو نادان سے تعبیر کیا اگر اس کی دلیل مطلوب ہو تو) اٹھو اور لا اقسم سے فی کبد تک پڑھکر دیکھو

(کہ اسمیں یہ مضمون ہے) لیکن اے طوطی تیرے دیدار سے سب رنج و مشقت (جسمیں لوگ مبتلا ہیں) بھول گیا تھا اور تیری نہر (مصاحبت) میں (رنج و کدورت کے) میل کچیل سے صاف ہو گیا تھا۔

ایں دریغا ہا خیال دیدن ست	وز وجود نقد خود ببریدن ست
غیرت حق بود با حق چارہ نیست	کو دلے کز حکم حق صد پارہ نیست
غیر آں باشد کہ او غیر ہمہ است	آنکہ افزوں از بیان و دمدمہ است
اے دریغا اشک من دریا بدے	تا نثار دلبر زیبا شدے
طوطی من مرغ زیرک سار من	ترجمان فکرت و اسرار من
ہرچہ روزے داد ناداد آمدم	او ز اول گفت تا یاد آمدم

(یہاں تک تاجر کا مضطربانہ مضمون تھا جو مقتضائے طبع تھا اب اسکو کچھ تنبہ ہوا اور عقل کو طبیعت پر غالب کر کے کہتا ہے) یہ جو میں دریغ اور تاسف کر رہا ہوں (اسکا منشا محض یہ ہے کہ جس چیز پر تاسف کیا جاتا ہے) اس کے دیکھنے کا خیال ہے اور (انجام اسکا) اپنے نقد وجود (یعنی عمر گرانمایہ) سے قطع کرنا ہے (یعنی عمر برباد کرنا ہے خلاصہ یہ کہ اسقدر غم محض لغو ہے کیونکہ سبب بھی اسکا ضعیف ہے محض ایک خیال اور نتیجہ بھی برا ہے کہ غم فانی میں اپنی عمر ضائع کرنا) یہ (طوطی کا ہلاک ہو جانا) مقتضائے غیرت حق ہے (کہ اللہ تعالی کو یہ بات ناپسند آئی کہ غیر سے دل لگایا) اور حق تعالے کے حکم کے سامنے کسی کا کیا چارہ ہے کوئی دل ایسا نہیں کہ حکم خدا سے صد پارہ (یعنی متاثر) نہ ہو (یعنی خدا تعالی اسمیں تصرف کرنا چاہیں اور وہ اس تصرف کو دفع کر دے) اور غیرت حق کا سبب ہے کہ وہ سب کے غیر ہیں (اسیطرح سب انکے غیر) اور وہ ایسے ہیں کہ بیان اور تدبیر (کے احاطے) سے افزوں ہیں مطلب یہ ہے کہ چونکہ مخلوقات غیر اللہ ہیں تو مخلوق سے تعلق کرنا غیر اللہ سے تعلق کرنا ہے اور یہ انکو پسند نہیں اسلئے بعض اوقات اس غیر کو اٹھا لیتے ہیں اور دوسرا مصرعہ گویا بیان ہے مغائرت کا یعنی انکی شان تو بیان و فہم سے اعلے ہے اور مخلوق احاطۂ بیان و فہم کے اندر ہے لہذا مغائرت ضروری ہے ف مولانا اس مقام میں تصریحا خلق اور حق میں اثبات غیریت کا فرماتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ جہاں اثبات عینیت کا دعوی ہے وہ عینیت اصطلاحی ہے نہ لغوی۔ اب آگے پھر تاجر کی طبیعت کو عقل پر غلبہ ہوا کہتا ہے کہ) کاش میرے آنسو دریا بنجاتے تاکہ دلبر زیبا (یعنی طوطی) پر نثار ہوتے میری طوطی کیسی تھی زیرک آدمی کے مشابہ تھی میرے افکار و اسرار (یعنی دلی خیالات) کی مترجم تھی (یعنی ایسی ہوتا تھی کہ قرائن و بشرہ سے مافی الضمیر پر آگاہ ہو کر بیان کر دیتی تھی اور اسکی زیرکی کی یہ حالت تھی کہ) جو کچھ اللہ تعالے کیطرف سے مجھ کو روزی و نعمت ملتی تھی (اور وہ میری غفلت و ناشکری سے مثل ناداده کے ہو جاتی تھی (یعنی اس کا شکر کرنا بھول جاتا تھا جس طرح ناداده کا شکر کوئی نہیں کرتا) تو وہ مجھ سے پہلے اس نعمت کا شکر ادا کرنے لگتی تھی

حتیٰ کہ مجکو بھی یاد آجاتا تھا (یہاں تک یہ سب مقولہ تاجر کا تھا)

طوطیے کاید ز وحی آواز او ... پیش ز آغاز وجود آغاز او
اندرون تست آں طوطی نہاں ... عکس اورا دیدہ تو بر این و آں
می برد شادیت را تو شاد ازو ... می پذیری ظلم را چوں داد ازو
اے کہ جاں را بہر تن می سوختی ... سوختی جاں را و تن افروختی
سوختم من سوختہ خواہد کسے ... تا زمن آتش زند اندر خسے
سوختہ چوں قابل آتش بود ... سوختہ بستاں کہ آتش کش بود
اے دریغا اے دریغا اے دریغ ... کاں چناں ماہی نہاں شد زیر میغ
چوں زنم دم کاتش دل تیز شد ... شیر ہجر آشفتہ و خونریز شد
آنکہ او ہشیار خود تندست و مست ... چوں بود چوں او قدح گیرد بدست
شیر مستے کز صفت بیروں بود ... از بسیط مرغزار افزوں بود

(شیر مست نیم مست۔ دم زدن سخن گفتن از غیاث یہاں بطور انتقال کے مقولہ ہے مولانا کا کہ بمناسبت قصہ طوطی ظاہری کے طوطی باطنی یعنی روح کا کہ طیران معنوی و خوش کلامی میں مشابہ طوطی کے ہے حال بیان فرماتے ہیں کہ) ایسی طوطی کہ اسکی آواز (یعنی نطق) وحی (یعنی الہام) سے ہے اور اس وجود ظاہری کی ابتدا سے پہلے اسکی ہستی کی ابتدا ہو چکی ہے (مراد اس سے روح ہے اور اسکا صاحب الہام ہونا اور اسیطرح وجود ظاہری یعنی اجسام سے پہلے اسکا پیدا ہونا ظاہر و مشہور ہے) وہ طوطی تمہارے اندر پوشیدہ ہے (کیونکہ روح کا وجود یقیناً ادراکات ظاہری سے مخفی ہے) اور تم اسکے عکس (یعنی آثار) کو دوسری چیزوں میں یعنی جسم عنصری میں دیکھ رہے ہو (یہ بھی ظاہر بات ہے کہ بدن پر آثار روح کے نمایاں ہوتے ہیں کیونکہ جتنے افعال بدن سے صادر ہوتے ہیں سب تصرف روح کا ہے ورنہ بدن محض ایک جماد ہوتا ہے مفارقت روح کے بعد آخر جماد ہوتا ہے) اور عکس و آثار تیری حقیقی مسرت کو ضائع کر رہے ہیں اور تو اس سے خوش ہو رہا ہے اور تو اس ظلم و مضرت کو عدل و منفعت کیطرح اس سے قبول و پسند کر رہا ہے (یعنی حقیقی روح اور اسکی معرفت اور اسکے طریقہ تربیت سے غافل ہوکر لذات جسمانیہ میں مشغول ہو رہا ہے اور اس ضرر کو اپنی ہوا پرستی میں نفع سمجھ رہا ہے چنانچہ آگے خود یہی تفسیر فرماتے ہیں کہ) اے شخص تونے روح کو جسم کیواسطے سوختہ اور برباد کر دیا ہے روح کو برباد کرکے جسم کو بارونق کیا (البتہ اگر اس کا عکس ہوتا کہ جسم کو سوختہ کرکے روح کو رونق دیتا تو زیبا تھا جیسا طالبان حق کا طریقہ ہے چنانچہ تمثیلاً اپنا حال بیان فرماتے ہیں کہ) میں نے اپنا جسم (عشق الٰہی میں) سوختہ کر دیا کیا کسی کو سوختہ کی خواہش ہے؟ (سوختہ کہتے ہیں اس چیز کو جسمیں چقماق کی

آگ لیتے ہیں) تاکہ مجھ سے سوختہ لیکر (جسمیں آگ لگ چکی ہی) کسی خس (یعنی ناقص) میں آگ لگا دے (مطلب یہ کہ ناقص کو چاہیے کہ کسی سوختۂ عشق الٰہی کی صحبت میں رہ کر اپنے اندر بھی سوختگی عشق کی پیدا کرلے) اور چونکہ سوختہ (کی اصلی غرض یہ ہوتی ہی کہ وہ) آتش کا قبول کرنیوالا ہوتا ہی تو تمکو ایسا ہی سوختہ لینا چاہئے کہ وہ آتش کا لینے والا ہے (مطلب یہ کہ ہر سوختہ کی صحبت اختیار کرنا نہ چاہئے شاید وہ عشق غیر اللہ کا سوختہ ہو بلکہ اس سوختہ کو اختیار کرنا چاہئے جسمیں اصلی صفت سوختہ کی کہ قبول آتش عشق خداوندی ہے پائی جاوے تاکہ تمکو بھی اس سے یہی صفت حاصل ہو جو اصلی غرض سوختہ سے ہی) افسوس صد افسوس کہ ایسا چاند (یعنی روح) ابر (یعنی علائق جسمانیہ) کے نیچے پوشیدہ ہوگیا (تعلق روح وجسد پر تاسف مقصود نہیں کہ وہ سراسر مقتضائے حکمت حقتعالیٰ ہی بلکہ محجوب اور غافل لوگونکے حال پر افسوس فرماتے ہیں کہ لذات جسمانیہ پر قانع ہوکر روح کی معرفت حاصل نہ کی جسکی معرفت سے معرفت حقتعالیٰ کی حاصل ہوتی جیسا مشہور ہی من عرف نفسہٗ فقد عرف ربہٗ اور ظاہر بھی ہی جسقدر اپنے حدوث وامکان و افتقار و ذل و احتیاج و صفات عبدیت پر نظر ہوگی اسیقدر حقتعالیٰ کی عظمت و کبریائی منکشف ہوتی جاویگی اور جب جسم کی وجہ سے روح کی معرفت نہوئی پس گویا جسم ادراک روح سے اسطرح مانع ہوگیا جیسا ابر ادراک ماہ سے حاجب ہوجاتا ہے چونکہ مقام مقتضی اسکو تھا کہ اس ارشاد کو ذرا تفصیل سے فرماویں حالانکہ محض اجمالاً فرمایا ہے اسلیے اپنے عذر کیوجہ فرماتے ہیں کہ) میں کس طرح گفتگو کروں (کہ مجکو قدرت نہیں رہی) کیونکہ ذکر سوختگی در عشق سے) آتش دل تیز ہوگئی اور محبوب حقیقی کی مفارقت و ہجراں کا (کہ تعلق بدن عنصری کسی درجہ میں حجاب ضرور ہے) شیر آشفتہ و خونریز ہوگیا (یعنی عشق و فراق کے غلبہ نے زبان کو بند کردیا) اور بھلا جو شخص (یعنی میں) کہ ہشیاری و صحو کی حالت میں بھی کسی قدر رند و مست رہتا ہو (کیونکہ بعض شیوخ پر ہر وقت بکسی قدر حالت کا غلبہ رہتا ہے) تو وہ جس وقت شراب کا پیالہ ہاتھ میں لے (یعنی ذکر ندکور عشق کا آجاوے) اس وقت اس کا کیا حال ہوگا جو شیر مستی میں بیان سے باہر ہو جب اس کو میدان مرغزار عشق کا نظر پڑے اس سے تو یقینی (مستی میں) ترقی ہوگی (اس لئے میں معذور ہوں)

قافیہ اندیشم و دلدار من ۔ گویدم مندیش جز دیدار من

خوش نشیں اے قافیہ اندیشِ من ۔ قافیہ دولت توئی در پیشِ من

حرف چہ بود تا تو اندیشی ازاں ۔ صوت چہ بود خار دیوار رزاں

حرف و صوت و گفت را برہم زنم ۔ تاکہ بے ایں ہر سہ با تو دم زنم

آں دمے کز آدمش کردم نہاں ۔ با تو گویم اے تو اسرار جہاں

آں دمے را کہ نہ گفتم با خلیلؑ ۔ واں دمے را کہ نداند جبرئیلؑ

آں دمے کز وے مسیحا دم نزد
ما چہ باشد در لغت اثبات ونفی
من کسے درنا کسے دریافتم

حق زغیرت نیز بے ما ہم نزد
من نہ اثباتم منم بے ذات ونفی
پس کسے درنا کسے درتافتم

(رزاں جمع رز انگور۔ دیوار رزاں کہ بہندی آنرا ٹٹی گویند۔ ما در بے ما ہم نزد کلمۂ عربیہ بمعنے نفی مراد فنا نفی در بے ذات عطف تفسیری ونفی معطوف بر بے ذات۔ ان اشعار میں بھی غلبۂ حالت عشق کیوجہ سے اپنی خاموشی وبستہ دہنی کو دوسرے عنوان سے بیان فرماتے ہیں کہ) میں قافیہ سوچتا ہوں (تاکہ تکلم کروں) اور میرا دلدار مجھکو کہتا ہے کہ تجھکو بجز میرے دیدار (یعنی توحید ذاتی وصفاتی) کے کچھ سوچنا نہ چاہئے (یعنی مجھکو غلبۂ حال عشق میں الہام ہوا کہ اسی حالمیں مشغول رہ اور قال کو اسوقت ترک کر) تو آرام سے بیٹھا رہ اے قافیہ سوچنے والے میرے نزدیک تو ہی قافیۂ دولت ہے (پس بجائے قافیہ کے اپنے حال میں کہ توحید مذکور ہے مشغول رہنا زیادہ بہتر ہے یہ سب مقولہ محبوب کا ہے) حرف کیا چیز ہے کہ تو اس کو سوچتا ہے اور صوت (یعنی لفظ) کیا چیز ہے محض دیوار انگور کا خار ہے (یعنی انگور کی ٹٹیوں کے چار طرف جو حفاظت کیلئے کانٹے لگا دیتے ہیں تو وہ جسطرح انگور تک رسائی ہونے کے حجاب ہیں اسیطرح غلبۂ حال کیوقت الفاظ وعبارات کیطرف التفات کرنا حجاب مقصود خاص کا ہے اور اس میں اشارہ ہے کہ جسوقت کوئی حالت محو غالب ہو اسوقت دوسری طرف ملتفت ہونا نہ چاہیئے) میں حرف وصوت اور قال کو درہم برہم کئے دیتا ہوں تاکہ بلا واسطہ انکے تجھ سے باتیں کروں (یعنی افاضۂ اسرار وعلوم بلا واسطۂ الفاظ ہوگا) جس بات کو میں نے حضرت آدم علیہ السلام سے مخفی رکھا تھا وہ بات تجھ سے کہے دیتا ہوں اور جو بات میں نے حضرت خلیل اللہ علیہ السلام سے نہیں کہی اور جس بات کو حضرت جبرئیل بھی نہیں جانتے اور جس بات کو حضرت مسیح علیہ السلام نے بھی کبھی نہیں فرمایا اور غیرت (اخفاء اسرار) کیوجہ سے اسکو حقتعالی نے (ہم سے بھی) بدون نفی وفنا کے نہیں ظاہر فرمایا (اور جو لفظ ما جو بے ما میں آیا ہے اس سے مراد نفی ہے نہ اثبات کیونکہ ما لغت عربیہ میں اثبات ونفی دونوں کیلئے ہے (چنانچہ موصولہ اثبات کیلئے ہے اور نافیہ نفی کیلئے) مگر میں صاحب اثبات نہیں ہوں بلکہ معدوم الذات اور منفی محض ہوں (یعنی مقام فنا میں ہوں کہ تشبیہاً اسکو عدم ذات اور نفی کہدیا اب مقام فنا کی مدح فرماتے ہیں کہ) میں نے کس ہونا (یعنی ہستی وبقا) ناکس ہونے میں (یعنی نیستی وفنا میں) پایا اس لئے ہستی کو نیستی میں کھپا دیا ف جاننا چاہیئے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کو اولاً اور اولیائے کرام کو تبعاً دو قسم کے علوم عطا ہوئے ہیں، علوم نبوت یعنی شرائع واحکام ظاہرہ وباطنہ اور علوم ولایت یعنی مواجید واذواق، اور جسطرح علوم نبوت سب انبیاء کے جدا جدا ہیں اسی طرح علوم ولایت بھی الگ الگ ہیں پس ہر امت بھی ان علوم ولایت میں دوسری امتوں سے ممتاز ہوگی، اب سمجھنا چاہئے کہ جسکی نسبت ان اشعار میں کہا گیا ہے

کہ وہ علوم نہ آدم کو معلوم نہ خلیل کو نہ جبرئیل علیہم الصلوٰۃ والسلام کو مراد اس سے علوم نبوت نہیں ہیں دو وجہ سے اول تو ان علوم میں حضرت جبرئیل علیہ السلام واسطہ ہیں انکو نہ معلوم ہونیکی کوئی وجہ نہیں دوسرے انکے حصول کیلئے مقام فنا شرط نہیں کہ وہ جمیع عوام و خواص کو عام ہیں پس یہ کہنا بمعنے ہوگا حق ز غیرت نیز بے ما ہم نزد + اور وہ علوم محل غیرت بھی نہیں بلکہ انکا اظہار و اشاعت مقصود ہے بلکہ مراد اس سے علوم ولایت ہیں اور چونکہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ ہر نبی کے علوم ولایت جدا ہیں اسلئے یہ کہنا مستبعد نہیں کہ جناب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو بعض ایسے مواجید و اذواق عطا ہوئے ہوں کہ انبیائے سابقین کو نہ عطا ہوئے ہوں

چونکہ ان مواجید کے اضافہ میں ملائکہ کا توسط ضروری نہیں اسلئے ممکن ہو کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام کو بھی انکی اطلاع نہ ہوئی ہو تو اصل میں یہ مواجید خاصۃً حضور صلے اللہ علیہ وسلم پر فائض ہوئے پھر تبعاً و تطفلاً آپ کے اولیائے امت کو عطا ہوئے پس اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اولیائے امت محمدیہ علوم میں انبیاء و ملائکہ سے بڑھ جاویں کیونکہ یہ بڑھنا حضور صلے اللہ علیہ وسلم کیلئے ہوا ہے اور امت خود تابع ہے تو کمالات امت گو ظاہراً منسوب الی الامۃ ہیں مگر وہ واقع میں کمالات نبی ہیں پس امت کی فضیلت کسی طرح لازم نہیں آتی اگر آئینہ میں آفتاب کا انعکاس ہو جاوے تو آئینہ قدر و منزلت میں ماہتاب پر فضیلت حاصل نہیں کر سکتا اور چونکہ حضرت عیسے علیہ السلام بوجہ آپ کی امت میں داخل ہونیکے ان مواجید سے مشرف ہونگے عجب نہیں کہ اسی لیے آپکی نسبت نگفتم یا نماند نہ کہا ہو بلکہ دم نزد کہا گیا یعنی ابھی انہوں نے اس کو ظاہر نہیں فرمایا گو ان کو عطا ہوا ہو یا عطا ہو جاوے اور چونکہ یہ مواجید ثمرہ فنا و اضمحلال وجود کا ہیں اسلئے بے ما ہم نزد فرمایا اور ہر چند کہ اس مصرعہ میں یہ نہیں ظاہر کیا کہ بدون نفی کے کسی سے نہیں کہا مگر شعر آئندہ میں منم بے ذات و نفی قرینہ ہے کہ مراد یہ ہے کہ بدون نفی کے ہم سے نہیں کہا۔

جملہ شاہاں بردۂ بردہ خودند	جملہ خلقاں مردۂ مردہ خودند
جملہ شاہاں پست پست خویش را	جملہ خلقاں مست مست خویش را
دلبراں بر بے دلاں فتنہ بجاں	جملہ معشوقاں شکار عاشقاں
می شود صیاد مرغاں را شکار	تا کند ناگاہ ایشاں را شکار
ہر کہ عاشق دیدیش معشوق داں	کو بہ نسبت ہست ہم این و ہم آں
تشنگاں گر آب جویند از جہاں	آب ہم جوید بعالم تشنگاں
چونکہ عاشق اوست تو خاموش باش	او چو گوشت می کشد تو گوش باش

(بردہ و مردہ و پست و مست و فتنہ بمعنے مفتون و شکار بمعنے مسخر مراد بہمہ الفاظ مطلق محبّ قطع نظر از دیگر قیود)

اوپر بیان تھا علوم عظیمہ عطا فرمانیکا، اب اسکی وجہ بیان فرماتے ہیں جسکا حاصل یہ ہو کہ وجہ اسکی محض اللہ تعالےٰ کی عنایت و رفضل ہو کہ اپنے بندوں سے محبت فرماتے ہیں اس مضمون کو تمثیل کے طور پر بیان کرتے ہیں کہ) قاعدہ ہے کہ سب سلاطین اپنے محبین کے محب ہوتے ہیں اسی طرح عام خلائق بھی اپنے محبین کے محب ہوتے ہیں (یہ دو شعر کی شرح ہوگئی) دلبر لوگ اپنے بیدلوں (یعنی عشاق) پر جان سے مفتون (یعنی انکے محب) ہوتے ہیں، اور تمام معشوق اپنے عاشقوں کے مسخر (یعنے محب) ہوتے ہیں چنانچہ صیاد (اول) پرندوں کا مسخر ہوجاتا ہے (کہ انکی طلب میں گھربار چھوڑ کر جنگلوں میں مارا مارا پھرتا ہے) تب جاکر دفعۃً انکو مسخر و مبتلائے دام کرتا ہے پس جس شخص کو عاشق دیکھا اسکو معشوق بھی سمجھو (کہ اس کا محب اسکو چاہتا ہوگا) کہ وہ ایک اعتبار سے عاشق ہے اور ایک اعتبار سے معشوق مثلاً تشنہ لوگ اگر دنیا میں پانی کے طالب ہیں تو پانی بھی تشنہ لوگوں کا طالب ہے (یعنے پانی باعتبار اس حکمت کے کہ پیاسوں کیلئے مخلوق ہوا ہے تکویناً مقتضی ہے وجود اہل عطش کو پس اسی طرح اللہ تعالےٰ جس طرح اپنے بندوں کے محبوب ہیں اسی طرح محب و منعم بھی ہیں اسوجہ سے ایسے ایسے فضل فرماتے ہیں) پس جب معلوم ہوا کہ وہ محب بھی ہیں پس اے طالب تجکو چاہیئے کہ امیدوار ہوکر خاموش بیٹھا رہے (یعنی مفارقت ہجراں پر مایوسانہ اضطراب کرے جیسا اس شعر سے مترشح ہوتا تھا ؎ چونکہ نم دم کاتش دل تیز شد۔ شیر ہجر آشفتہ خونریز شد) اور جب وہ تیرا کان پکڑ کر (اپنی طرف) کھینچ رہے ہیں (جیساکہ انکے معاملۂ ہدایت وارشاد و بعثت رسل و توفیق و عطائے طلب و شوق سے معلوم ہوتا ہے) پس تجھ کو چاہیئے کہ کان بنا رہے (یعنی احکام سُن سُن کر اطاعت کرتا رہے دونوں مصرعوں میں اشارہ ہے طرف آیت فاستمعوا لہ وانصتوا کے جس پر امیدوار کیا ہے لعلکم ترحمون کا)

بند کن چوں سیل سیلانی کند	ورنہ رسوائی و ویرانی کند
من چہ غم دارم کہ ویرانی بود	زیر ویراں گنج سلطانی بود
غرق حق خواہد کہ باشد غرق تر	ہمچو موج بحر جاں زیر و زبر
زیر دریا خوشتر آید یا زبر	تیر او دلکش تر آید یا سپر
پس زبون وسوسہ باشی دلا	گر طرب را باز دانی از بلا
گر مرادت را مذاق شکر ست	بے مرادی نے مراد دلبر ست

(ان اشعار میں مع اشعار ماقبل و مابعد کے نظر کرنیسے معلوم ہوتا ہے کہ مولانا رح پر مقام فنا غالب ہے اور اس میں محبوب حقیقی سے مخاطبات و مکالمات بطور القا و الہام کے ہو رہے ہیں۔ جیسا اوپر فرمایا ؎ قافیہ اندیشم و دلدار من۔ الیٰ قولہ ؎ من نہ اثباتم منم بے ذات و نفی اور نیز معلوم ہوتا ہے کہ مقام مذکور میں پہنچ کر غلبۂ عشق میں

طالب ترقی فنا کے ہوئے ہیں جس سے مقصود تجلی بے حجاب ہے جیسا اوپر فرمایا ہے ؎ من کسے در نا کسے دریافتم اور اسکے بعد بطور جملہ معترضہ کے تحقیق علت عطائے مقامات عالیہ کی فرمادی تھی اور آئندہ فرمایا ہے ؎ غرق حق خواہد الخ وغیرہ ذٰلک جو دلالت کر رہا ہے طلب ترقی پر اور محبوب حقیقی کی جانب سے انکار ہو رہا ہے جیسا آگے آتا ہے ؎ گفت اے رو برمن این افسوں مخواں۔ جسکو افاقہ میں آکر خود بھی مان لیا ہے۔ اس شعر میں ؎ چشم جسمانہ تواند دیدنت الخ اور چونکہ یہ کلام حالت مستی میں صادر ہوا ہے لہٰذا بعض الفاظ بظاہر حد ودادب سے باہر ہیں جس سے امید ہے کہ غلبۂ حال سے معذور ہو سکتے ہیں اسی طرح خود طلب رویت میں بھی باوجود منع شرعی کے غلبۂ حال سے معذور قرار دیے جاوینگے جیسے معتوہ طبی مرفوع القلم ہے مگر باوجود مسامحہ کلام کے ایک مسئلہ کی تحقیق ان مضامین سے نکلتی ہے وہ یہ کہ اگرچہ سالک کو سلوک میں مقام مشاہدہ یعنی استغراق فی الصفات و مقام معائنہ یعنی استغراق فی الذات حاصل ہو سکتا ہے جسکو فنا سے بھی تعبیر کر دیتے ہیں مگر رویت یعنی انکشاف تام جسکو دیکھنا کہتے ہیں اور جنت میں موعود ہے باوجود طلب و شوق سالک کے بھی قبل موت میسر نہیں ہو سکتا۔ تھوڑی شرح اس مسئلہ کی شرح اشعار دیباچہ کتاب ہٰذا میں گذری ہے۔ جب یہ تمہید معلوم ہو گئی اب اشعار کی شرح خوب غور سے سننا چاہیے مولانا رحؒ اپنے باطن کو کہ مشتاق ہے خطاب کر کے فرماتے ہیں کہ) جب سیل (فنا) سیلانی (یعنی طغیانی غلبہ کرنے لگے) تو (طلب ترقی کو کہ رویت بے حجاب ہے) بند کرو (یعنے طالب رویت مت ہو) ورنہ رسوائی اور ویرانی کر ڈالے گی (کیونکہ قوائے مدرکہ جو اس عالم میں عطا ہوئے ہیں اسکے متحمل نہیں اگر فرضاً تجلی بے حجاب ہو تو ہستی قطعاً منہدم ہو جاوے جس طرح اسی تجلی سے پہاڑ پارہ پارہ ہو گیا تھا اور جب ہستی منہدم و مستہلک ہو جاوے گی تو اعمال منقطع ہو جاویں گے جو سرمایہ ترقی قرب وصول الی اللہ کا ہیں یہی معنی ہیں رسوائی و ویرانی کے مگر چونکہ شوق رویت غالب ہے اس لیے جواب دے کر رسوائی و ویرانی گوارا فرماتے ہیں کہ) مجھ کو کچھ غم نہیں اگر ویرانی ہو جاوے کیونکہ ویرانے کے اندر خزانہ سلطانی ہوتا ہے (مطلب یہ کہ اگر ہستی منہدم و مستہلک ہو جاوے گی اور موت آجاوے تو کیا غم ہے؟ اس وقت تو تجلی بے حجاب ہو جاوے گی گنج سلطانی سے مراد یہی ہے) جو شخص عشق خداوندی میں غرق ہو (اور مقام مشاہدہ و معائنہ تک پہنچ گیا ہو) وہ تو یہی چاہے گا کہ اور غرق ہو جاؤں (اور یہ حجاب جسمانی اٹھ جاوے کہ موت کے بعد بے حجاب رویت میسر ہو) اور موج بحر کی طرح جان بھی زیر و زبر ہو جاوے (یعنی جس طرح موج اندیشہ نہیں کرتی کہ اوپر رہوں گی یا ڈوبوں گی اسی طرح جان عاشق دریائے فنا میں زیادہ غرق ہونے سے اندیشہ نہیں کرتی) زیر دریا موج دریا کیلئے زیادہ خوش آیند ہوتا ہے یا بالائے دریا (یعنی دونوں برابر ہیں) اسیطرح محبوب کا تیر زیادہ دلکش ہے یا سپر؟

(یعنی دونوں دلکش ہیں) تیر سے مراد ہلاک کرنا سپر سے مراد ہستی قائم رکھنا آگے تعلیماً ارشاد فرماتے ہیں کہ تم بالکل مغلوب وساوس سمجھے جاؤ گے اگر (محبوب کے) طرب و بلا میں فرق سمجھو گے (پس ہستی کہ ارباب طرب سے ہی اور فنائے اتم و ہلاک کہ بلا ہے دونوں میں کچھ فرق نہیں) اگر مانا جاوے کہ تمہاری مراد میں (کہ طرب ہے شکر کی سی حلاوت ہے) مگر یوں سمجھو کہ بے مرادی (کہ بلا ہے) محبوب کی مراد نہیں ہو (یعنی اگر وہ اپنے ارادہ سے تم پر بلا نازل فرماویں اور تم طرب کا ارادہ کرتے ہو تو ان کی مراد کو اپنی مراد پر ترجیح سمجھو اور بلا پر راضی رہو یہ خطاب عوام کو ہے اس لئے طرب کو ان کی مراد کہا اب یہ شبہ نہ رہا کہ مولانا رح کی خواہش تو اس مقام پر اہلاک ہے) حاصل یہ ہوا کہ اگر رویت میں اہلاک ہو جاوے کہ بلا ہے مگر میں کچھ اندیشہ نہیں کرتا۔

ہر ستارہ اش خوں بہائے صد ہلال		خون عالم ریختن او را حلال	
ما بہا و خوں بہا را یافتیم		جانب جاں باختن بشتافتیم	
اے حیات عاشقاں در مردگی		دل نیابی جز کہ در دل بردگی	

(ان اشعار میں بھی اظہار ہے اپنی آمادگی کا ہلاک پر بعوض رویت کے مطلب یہ کہ) محبوب کا ایک ایک ستارہ (یعنی تجلیات جو بعد موت منکشف ہونگی اور صد اسلیے کہا کہ ہر شخص کو رویت اسکی استعداد کے موافق مختلف درجات پر ہو گی) سیکڑوں مشاق کا جو ضعف سے مثل ہلال ہو گئے ہیں خوں بہا (یعنی عوض) ہے اسلئے سارے عالم کے ہلاک کر دینے کا بھی ان کو حق پہنچتا ہے (یعنی جب ہلاک کر دینے کے بعد رویت بے حجاب ہو جاوے گی تو یہ اس ہلاکت کا نعم العوض بن جاوے گا پھر میں کیا اگر سارا عالم بھی ہلاک ہو جاوے تو مضائقہ نہیں) ہم نے بہا اور خوں بہا پا لیا اس لیے جاں بازی کی طرف دوڑ پڑے دیا تو خوں بہا سے مراد تجلیات بے حجاب ہیں جیسا اوپر آیا ہے تب تو یافتم کا ماضی لانا بوجہ تیقن کے ہے اور مراد مستقبل ہے اور یا مراد وہ تجلیات ہیں جو مشاہدہ و معائنہ میں وارد ہوئیں اس وقت حاصل یہ ہو گا کہ بعد ہلاک کے جو کچھ ہو گا اس کے خوں بہا و نعم العوض ہونے میں تو کوئی کلام ہی نہیں ہمارے نزدیک تو جس قدر تجلیات فائض ہوئی ہیں وہ بھی پیشگی عوض ہو سکتی ہیں اگر اسکے بدلے بھی موت آجائے اور کچھ نہ ملے مضائقہ نہیں بلکہ شعر ہر ستارہ الخ میں بھی اگر یہی تجلیات مراد لئے جاویں تو اسکی تقریر بھی اسیطرح ہو جاویگی کہ جو تجلیات ہو چکی ہیں اگر انکے عوض میں سارے عالم کو ہلاک کر دیں تو بے محل نہیں) اے مخاطب عشاق کی حیات مرنے ہی میں ہے (پھر تو سے کیا تم تم کو دل (یعنی حیات جس کا معدن دل ہے) ہرگز نہیں مل سکتا جبتک کہ دل کو (یعنی حیات کو) بردہ (یعنی محو و فنا) نہ کر دو (مطلب یہ کہ اس حیات کے فدا کرنے سے وہ حیات ملتی ہے)

من دلش جستہ بصد ناز و دلال — او بہانہ کرد با من از ملال
منش جستہ با نیاز و بے ملال — او بہانہ کرد از ناز و دلال
گفتم آخر غرق تست ایں عقل و جاں — گفت رو رو بر من ایں افسوں مخواں
من ندانم آنچہ اندیشیدۂ — اے دو دیدہ دوست را چوں دیدۂ
اے گراں جاں خوار دیدستی مرا — زانکہ بس ارزاں خریدستی مرا
ہر کہ او ارزاں خرد ارزاں دہد — گوہرے طفلے بقرص ناں دہد

(اسمیں بھی ذکر ہے طلب رویت کا اور محبوب کے جواب کا جو مایوس کرتا ہے اس مطلوب سے مطلب یہ کہ) میں نے (طلب رویت کیلئے) محبوب کی دلجوئی (یعنی رضا جوئی) ناز و دلال سے کی (یہ ایک طریق ہے دعا کا منشا اس کا انبساط و انس ہوتا ہے کہ بندہ لطف و رحمت الٰہیہ پر نظر کر کے اپنے تعلقات و خصوصیات بلکہ ایک قسم کا استحقاق ظاہر کر کے ذرا بے تکلف ہو کر حاجت مانگتا ہے مطلب یہ کہ میں نے طریق ناز سے رویت کی درخواست کی) اُسنے میری درخواست سے ملول ہو کر (یعنی ناپسند کر کے) مجھ سے بہانہ کر دیا (یعنے فردائے قیامت کا وعدہ کیا) پھر میں نے اس کو (یعنی اسکی رویت کو) نیاز کے طریق سے بلا ملال (یعنے نہایت شوق سے) طلب کیا (یہ بھی ایک طریق دعا کا ہے کہ عجز و انکسار سے حاجت مانگے منشا اسکا ہیبت ہے) اسنے اپنے ناز و دلال سے (یعنی غنائے محبوبانہ سے) مجھ سے بہانہ کر دیا (بہانہ کے معنی ابھی گذر چکے ہیں) میں نے عرض کیا کہ آخر تو یہ عقل و جان آپکی معرفت و شوق میں غرق ہے (پھر اسکو کیوں محروم فرمایا جاتا ہے) محبوب نے جواب دیا کہ چل چل مجھ پر ایسے افسوں مت پڑھ (یعنی ایسی طمع کی باتیں مت کر کیونکہ عقل و جان میری رویت کے مقابلہ میں کیا چیز ہے جس کے عوض رویت کا طالب ہوتا ہے) میں نہیں سمجھتا کہ تو نے کیا سوچ رکھا (یہ کنایہ ہے اس سے کہ تیرا خیال بیہودہ ہے قابل التفات نہیں) اے دو دیدہ (یعنی بینندۂ دو) تو نے محبوب کو (یعنی مجھکو) کیا سمجھ رکھا ہے (کہ بے دھڑک میری رویت کا طالب ہوتا ہے اور دو دیدہ اسوجہ سے کہا کہ غرق تست ایں عقل و جان سے معلوم ہوتا ہے کہ ابھی تیری نظر میں اپنی ہستی بھی ہے تو گویا ایک آنکھ سے مجھکو دیکھتا ہے اور ایک آنکھ سے اپنے کو اور یہ خود ایک نقصان ہے اور اس کے ساتھ میری رویت کی طلب) اے کاہل تو نے مجھ کو بے قدر سمجھ رکھا ہے (کہ مجھ کو مفت دیکھنا چاہتا ہے) وجہ یہ ہے کہ میں تجھ کو مفت مل گیا ہوں (اور ظاہر ہے کہ خدائے تعالےٰ کی رضا اور معیت میں کچھ دام تھوڑا ہی خرچ ہوتے ہیں بلکہ جیسا مجاہدہ اس مطلوب کیلئے مناسب ہے اتنا بھی نہیں ہو سکتا اور فضل ہو جاتا ہے آگے اس وجہ مذکور کی تائید میں ایک قاعدۂ کلیہ کا بیان ہے کہ) جو شخص کسی چیز کو ارزاں لیتا ہے ارزاں

دے بھی دیتا ہے (اور قدر نہیں کرتا) چنانچہ بچہ نادان قیمتی موتی کو ایک قرص نان کے عوض میں دیتا ہے (یہاں تک جواب ہے محبوب کا)

غرق عشقے شو کہ غرق ست اندریں ۔۔۔ عشقہائے اولین و آخریں

مجملش گفتم نہ کردم زاں بیاں ۔۔۔ ورنہ ہم افہام سوزد ہم زباں

من چو لب گویم لب دریا بود ۔۔۔ من چو لا گویم مراد الا بود

من ز شیرینی نشینم رو ترش ۔۔۔ من ز بسیاری گفتارم خمش

تا کہ شیرینیٔ ما از دو جہاں ۔۔۔ در حجاب رو ترش باشد نہاں

تا کہ در ہر گوش ناید ایں سخن ۔۔۔ یک ہمے گویم ز صد سرّ لدن

(یہ اشارہ ہے مولانا کا مکالمات فی مابین خود و محبوب کا بیان کرکے سامع کو ترغیب دیتے ہیں کہ یہ سب دولت بدولت عشق کے ہے تمکو بھی چاہیئے کہ) ایسے عشق میں غرق ہو جاؤ جسمیں سب اولین و آخرین کے عشق غرق ہیں (یعنی عشق الٰہی میں کہ سب اولین و آخرین اسمیں غرق ہیں اور ایک نسخہ میں غرق عشق ام ہے اس سے بھی مقصود یہی ہے کہ دیکھو میں ایسے عشق میں غرق ہوں جس سے یہ دولت عطا ہوئی تمکو بھی سنکر رغبت چاہیئے اب آگے فرماتے ہیں کہ کوئی شخص تمیز بیان مذکور سے یوں نہ سمجھے کہ بس مقام مشاہدہ و معائنہ میں یہی معاملات ہوئے ہونگے جو مذکور ہوئے کیونکہ) میں نے اسکو بہت مجمل کہا ہے مفصل بیان نہیں کیا ورنہ (مخاطبین کے) افہام اور (متکلم کی) زبان سب جل بھن جاتے (کیونکہ یہ امور ذوقی و وجدانی ہیں زبان اسکے بیان اور فہم اسکے ادراک سے عاجز ہیں اور ظاہر ہے کہ جو شخص کسی شے کے تحمل سے عاجز ہو اور وہ اسکا قصد کرے بجز ہلاکت کے اور کیا ثمرہ ہے آگے اس کا بیان کرتے ہیں کہ میں نے اسکی تفصیل کا اخفا قولاً بھی کیا اور عملاً بھی۔ قولاً تو اسطرح کہ) میں جب لفظ لب بولتا ہوں (مثلاً تو مراد لب دریا ہوتا ہے) اور جب لفظ لا کہتا ہوں تو مراد الا ہوتا ہے (مطلب یہ کہ رموز و اشارات میں کلام کرتا ہوں جسطرح کوئی لب بولکر دریا مراد لیا کرے کسی کو کیا پتہ چلے گا اور لا کلمہ نفی کا ہے مراد اس سے حادث ہے کہ اصل میں معدوم ہے اور الا کلمہ استثناء کا ہے جو بعد نفی کے موضوع ہے واسطے اثبات کے مراد اس سے قدیم ہے کہ اسکا وجود اصلی ہے مطلب یہ کہ حادث کی مثال میں قدیم کا راز بیان کرتا ہوں سامع مثال کو مقصود سمجھتا ہے اور میرا مقصود ممثل ہوتا ہے۔ یہ تو اخفائے قولی ہے اور اخفائے عملی یہ ہے کہ) میں شیرینی کھاکر رو ترش ہوکر بیٹھ جاتا ہوں (کہ ناظر سمجھے ترشی کھائی ہے) میں کثرت مضامین سے خاموش ہو بیٹھتا ہوں (کہ ناظر سمجھے ان کو کوئی بات معلوم نہیں یعنی اپنی حالت ایسی بنائے رکھتا ہوں کہ کسی کو یہ نہ معلوم ہو کہ یہ صاحب حال و صاحب حقائق ہونگے یہ اخفاء عملی ہے اور غرض اس اخفاء سے یہ ہے) تاکہ ہماری شیرینی (یعنی ذوق اسرار)

دونوں جہان والوں سے (یعنی جن و انس سے) (ترشی (یعنی خاموشی) کے حجاب میں پوشیدہ ہے اور اس غرض سے کہ ہر کان میں بات پہنچے سیکڑوں اسرار لدنیہ میں سے کوئی ایک آدھ بات بھی نہیں کہتا (تفسیر قول سنائی روح اللہ روحہ) ع بہر چہ از راہ وا مانی چہ کفر آں حرف و چہ ایماں + بہر چہ از دوست دو ر افتی چہ زشت آں نقش و چہ زیبا ٭ در معنی قول النبی علیہ السلام اِنَّ سَعدَ الغیُور و اَنَا اَغیَرُ مِن سَعدٍ واللہ اَغیرُ مِنّی و مِن غیرتہ حرّم الفواحش ما ظہر منہا و ما بطن الی آخرہ - اوپر کے اشعار میں ذکر تھا کہ عارف کتمان اسرار کرتا ہے اب بتلاتے ہیں کہ اس کی وجہ غیرت ہے اور زبان و فہم کا متحمل نہ ہونا اسی غیرت ہی کا اثر ہے جیسا شعر آئندہ ع جملہ عالم زاں غیور آمد الخ سے واضح ہے اور اس سرخی سے بھی یہی مقصود ہے چنانچہ اسی وجہ سے فضیلت غیرت میں حدیث لائے ہیں اور حکیم سنائی کا قول لانے کی وجہ یہ ہے کہ بعض امر ظاہراً قبیح نہیں ہوتا مگر غیرت الٰہی اسکو اسلئے پسند نہیں کرتی کہ اسمیں کسی امر احسن و اہم کا ترک لازم آتا ہے پس وہ اس اعتبار سے قبیح ہو جاتا ہے مثلاً ایک شخص جسکے ذمہ حج فرض نہیں ہے اور بندگان خدا کی اصلاح و تربیت نفس کی خدمت اس سے جاری ہے وہ اسکو چھوڑ کر سفر حج کرے ہرچند کہ حج امور دین و ایمان سے ہے مگر اس حالت خاصہ میں چونکہ اسمیں اس سے بڑے مامور بہ کا ترک لازم آتا ہے اور اسوجہ سے موجب بُعد عن اللہ ہے اسلئے وہ قبیح و ناپسند ہوگا یہ معنی ہیں تعمیم چہ کفر آں حرف و چہ ایماں کے اس طرح چہ زشت آں نقش و چہ زیبا کے۔

جملہ عالم زاں غیور آمد کہ حق ٭ برد در غیرت بریں عالم سبق
او چو جانست و جہاں چوں کالبد ٭ کالبد از جاں پذیرد نیک و بد
ہر کہ محراب نمازش گشت عین ٭ سوئے ایماں رفتنش میداں توشین
ہر کہ شد مر شاہ را او جامہ دار ٭ ہست خسراں بہر شاہش اتجار
ہر کہ با سلطاں شود او ہمنشیں ٭ بر درش شستن بود حیف و غبیں
دست بوسش چوں رسید از بادشاہ ٭ گر گزیند بوس پا باشد گناہ
گرچہ سر بر پا نہادن خدمت ست ٭ پیش آں خدمت خطا و زلت ست
شاہ را غیرت بود بر ہر کہ او ٭ بو گزیند بعد ازاں کہ دید رو
غیرت حق بر مثل گندم بود ٭ کاہ خرمن غیرت مردم بود
اصل غیرتہا بدانید از الہ ٭ آن خلقاں فرع حق بے اشتباہ

(ان اشعار میں بیان ہے غیرت حق اور محل غیرت کا جسمیں تحقیق ہے علت کتمان اسرار کی) یعنی تمام عالم اسوجہ سے غیور ہے کہ حقتعالیٰ صفت غیرت میں سب سے سابق ہیں (پس اس صفت کا فیض مخلوق کو عطا فرمایا سب غیور ہو گئے

اور اس سے یہ لازم نہ سمجھا جاوے کہ جیسی صفات مخلوق میں ہیں ویسی ہی حق تعالیٰ میں ہونا چاہئیں اور اگر حقتعالی میں نہیں ہونگی تو مخلوق میں کہاں سے آدینگی یہ سمجھنا اسلئے غلط ہے کہ مخلوق میں بعض صفات ذلت و نقص کی ہیں جن سے حق تعالیٰ منزہ ہیں اور وہ صفات مخلوق میں حق تعالیٰ کی ایجاد سے موجود ہیں البتہ ایجاد کا طریقہ بعض صفات میں اتفاق سے یہی ہے کہ اپنی صفات کا فیض نازل فرمایا جیسا غیرت میں واقع ہی، حق تعالیٰ کی مثال روح کی سی ہے اور تمام عالم کی مثال جسم کی سی ہی اور جسم میں جو کچھ صفات کمال یا نقص کے ہیں سب روح کی بدولت ہیں (تشبیہ محض تاثیر و تاثر میں ہی نہ دوسری صفات میں یعنی حق تعالیٰ کی ایجاد و تاثیر سے عالم میں غیرت پیدا ہو گئی آگے چند مثالیں دیکر محل غیرت کا بیان کرتے ہیں مثال اول)، جس شخص کی محراب نماز (یعنی قبلۂ توجہ) عین ذات حق ہو (یعنی جو شخص مقام معائنہ میں ہو جو عبارت ہے التفات الی الذات المحضۃ سے) (اسکو ایمان (استدلالی) کیطرف آنا عیب کی بات ہے (کیونکہ استدلال معائنہ سے کمتر ہے اعلیٰ کو چھوڑ کر ادنیٰ کی طرف آنا ظاہر ہی کہ تنزل ہی اور ایمان سے مراد مطلق ایمان نہیں کیونکہ وہ تو مقام معائنہ میں حاصل ہے (مثال دوم)، جو شخص بادشاہ کا جامہ دار خاص ہو جاوے اسکو کپڑونکی تجارت کرنا گو بادشاہ ہی کیلئے ہو سخت خسران ہے (مثال سوم) جو شخص بادشاہ کا ہمنشین ہو اسکا دروازے پر بیٹھنا بڑا ظلم اور زیانکاری ہے (مثال چہارم)، جس شخص کو بادشاہ کی دست بوسی میسر ہو جاوے اگر وہ پابوسی کو اختیار کرلے سخت گناہ ہے گو بادشاہ کے قدم پر سر رکھ دینا یہ بھی فی نفسہ بڑی خدمت ہی مگر اس خدمت دست بوسی کے سامنے نری خطا اور لغزش ہے (اب مثالوں کے بعد محل غیرت کا بیان فرماتے ہیں کہ) بادشاہ حقیقی کو اس شخص پر غیرت ہوتی ہی جو کہ روح (یعنے حقیقت) دیکھنے کے بعد بُو کو (یعنی اثر کو) اختیار کری (حقیقت بینی سے مراد مقام معائنہ ہے اور اثر سے مراد حکایت و تقریر ہی کہ مثل اثر کے دال ہی محکی عنہ پر مطلب یہ کہ اسرار کے بیان تفصیلی میں محبوب حقیقی کو اس وجہ سے غیرت ہے کہ اسمیں حال کو چھوڑ کر قال کو اختیار کرنا ہے جسمیں بقاعدۂ النفس لاتتوجہ الی شیئین فی آن واحد ضرور ہے کہ مشغولی بیان کیوقت اس حضوری و معیت ذوقی میں کمی ہوگی اور یہی غیرت کا سبب ہے اسلئے میں نے تفصیلی بیان نہیں کیا اور اجمالی بیان میں یہ امر لازم نہیں آتا کیونکہ مشاہدہ سے ثابت ہوا ہے کہ ناتمام بیان کیلئے زیادہ توجہ کی حاجت نہیں جو موجب ہو دوسری طرف سے توجہ منقطع ہونیکا اور بیان تام و کافی بدون توجہ تام کے ہوتا نہیں اسلئے مولانا کے اجمالی بیان پر شبہ نہیں ہو سکتا)، حق تعالیٰ کی غیرت مثال گندم کے ہے اور خلق کی غیرت مثل بھوسہ کے (وجہ تشبیہ کی صرف اصل ہونا اور تابع ہونا ہے۔ چنانچہ خود آگے فرماتے ہیں کہ سب غیرتوں کی اصل حق تعالیٰ کی طرف سے سمجھو اور غیرت خلائق کو بلا اشتباہ تابع غیرت حق کے سمجھو۔

شرح ایں بگذارم و گیرم گلہ ‌‌ ‌ از جفائے آں نگار دہ دلہ
نالم ایرا نالہا خوش آیدش ‌‌ ‌ از دو عالم نالہ و غم بایدش
چوں ننالم تلخ از دستان او ‌‌ ‌ چوں نیم در حلقۂ دستان او
چوں نباشم ہم چو شب بے روز او ‌‌ ‌ بے وصال روئے روز افروز او

(ان اشعار میں رجوع ہے مضمون سابق یعنی بیان طلب بیت کیطرف جیسا اوپر فرمایا تھا من دلش جستہ الخ اور درمیان میں مضمون غیرت کا جملہ معترضہ تھا پس فرماتے ہیں کہ) میں اس مضمون غیرت کی شرح چھوڑتا ہوں اس محبوب دہ دلہ (یعنی صاحب تجلیات وشیون کثیرہ) کے جفا (یعنی استغنا وانکار قربت) کی شکایت (یعنے حکایت) پھر شروع کرتا ہوں اور میں اسلئے آہ ونالہ کرتا ہوں کہ محبوب کو نالہ وفریاد پسند ہے جن وانس سے نالہ وغم انکو مطلوب ہے (مراد نالہ وغم سے شوق ومحبت وطلب ہے ان چیزوں کے مطلوب ہونے میں شبہ نہیں اور علاوہ پسندیدگی نالہ کے یہ بھی وجہ ہے کہ) میں محبوب کی دستاں سے کیونکر نالاں نہوں جبکہ میں اس کے حلقۂ دستاں میں داخل نہوں (دستاں بمعنی مکر مراد اس سے کچھ تجلی کھلا کر روپوش کرانا جسطرح مکر میں کچھ بات ظاہر کر دیتے ہیں کچھ چھپا لیتے ہیں اور حلقۂ دستاں سے مراد مشغولان بیت طلب ہیں مطلب ظاہر ہے کہ چونکہ قربت نہیں ہوتی اسلئے نالاں ہونا بیان کرتے ہیں کہ) کیونکر شب کی طرح تیرہ وملول نہوں جب کہ روز نہ یعنی محبوب کے روئے افروز کا وصال نصیب نہ ہوئے

ناخوش او خوش بود بر جان من ‌‌ ‌ جان فدائے یار دل رنجان من
عاشقم بر رنج خویش و درد خویش ‌‌ ‌ بہر خوشنودی شاہ فرد خویش
خاک غم را سرمہ سازم بہر چشم ‌‌ ‌ تا ز گوہر پر شود دو بحر چشم
اشک کاں از بہر او بارند خلق ‌‌ ‌ گوہرست و اشک پندارند خلق
من ز جان جاں شکایت می کنم ‌‌ ‌ من نیم شاکی روایت می کنم
دل ہمی گوید ازو رنجیدہ ام ‌‌ ‌ وز نفاق سست می خندیدہ ام

یہ اشعار ہم مضمون ہیں اوپر کے اس شعر کے سے نالم ایرا نالہا خوش آیدش مطلب یہ کہ) محبوب کیجانب سے جو کچھ بھی پیش آوے گو وہ اپنی طبیعت کے خلاف اور طبیعت کو ناخوش ہی کیوں نہو مگر وہ میری جان پر خوش وپسندیدہ ہے میں اپنے یار پر جو میری جان پر رنج دینے والا ہے اپنے دل کو قربان کرتا ہوں (مطلب یہ کہ نالہ وغم گو موجب کلفت طبع ہی مگر بوجہ اسکے کہ انکے نزدیک پسندیدہ ہی جیسا اوپر کہا ہے نالہا خوش آیدش اسلئے میں بھی اسکو اختیار کرتا ہوں) اور میں اپنے رنج وغم پر خوش ہوں کیونکہ اسمیں میرے بادشاہ یکتا کی خوشنودی ہے میں خاک غم کو آنکھوں کا سرمہ بناتا ہوں تاکہ گوہر سے (یعنی آنسوؤں سے) دونوں دریا آنکھوں کے پر ہو جاویں

اور مینے جو آنسو کو گوہر کہدیا اسپر تعجب مت کرو کیونکہ جو آنسو کہ حقتعالی کیواسطے خلقت برساتی ہی وہ واقع ہیں (باعتبار قدر کے) گوہر ہیں اگرچہ لوگ انکو آنسو سمجھیں میں جانِ جاں (یعنی محبوب حقیقی) سے شکایت کررہا ہوں (کہ میری درخواست رویت کو پورا نہیں فرماتے) اور واقع میں شکایت نہیں کرتا ہوں (کیونکہ شکایت تو ناراضی سے پیدا ہوتی ہی اور نعوذ باللہ محب ناراض کب ہوسکتا ہی) محض روایت (یعنی حکایت) کرتا ہوں (گو الفاظ سے شکایت معلوم ہوتی ہے) میرا دل یوں کہتا ہے کہ میں محبوب حقیقی سے رنجیدہ ہوں (یعنی درخواست رویت منظور نہ ہونے سے مجکو رنج پہنچا ہے) اور مجکو (اپنے دل کے) نفاق سست سے ہنسی آتی ہی (کیونکہ اندر سے محبوب کی رضا پر راضی ہے) اور اوپر سے یہ باتیں بناتا ہے اس لئے اس کو نفاق کہہ دیا اور سست اس لئے کہا ہے کہ نفاق شدید وہ ہے کہ باطن میں مخالفت ہو اور ظاہر میں موافقت اور یہاں اسکا عکس ہے اس لئے شدید نہ ہوا پس ضعیف و سست ہوا۔

راستی کن اے تو فخر راستاں	اے تو صدر و من درت را آستاں
آستان و صدر در معنے کجاست	ما و من کو آنطرف کاں یار ماست
مرد و زن چوں یکشود آں یک توئی	چونکہ یکہا محو شد آنکہ توئی
ایں من و ما بہر آں بر ساختی	تا تو با خود نرد خدمت باختی
تا تو با ما و تو یک جوہر شوی	عاقبت محض چناں دلبر شوی
ایں من و ما باہمہ یک جا شوند	عاقبت مستغرق جاناں شوند

(اسمیں پھر درخواست ہی انکشاف تام یعنی رویت کی مطلب یہ ہی کہ اے محبوب آپ تو فخر راستاں ہیں (کما قال تعالےٰ ومن اصدق من اللہ قیلا) میرے ساتھ معاملۂ راستی کا برتاؤ کیجیے (یہاں راستی مقابل ستاں کے ہے جو اس شعر میں مذکور ہی ے چوں تنالم تلخ از دستان او الخ جس سے مراد عدم انکشاف تام ہی جیسا اس شعر کی شرح میں گذر چکا ہی پس راستی سے مراد انکشاف تام ہوگا یعنی مجکو رویت نصیب کر دیجیے آپ صدر ہیں اور میں آپکے دروازہ کا آستاں ہوں (تشبیہ صرف متبوع اور تابع ہونیمیں ہے پس کوئی اشکال نہیں چونکہ اسمیں اپنی ہستی کا بھی دعویٰ ہے گو مرتبۂ تبعیت میں سہی اور یہ استقلالاً واقع کیخلاف ہے اور التفاتاً ذوق و فنا کیخلاف ہی لہذا اس سے اضراب کرتے ہیں کہ آستان و صدر معنے میں کہاں ہیں۔ ما و من (یعنی ممکنات کی ہستی) کہاں ہے جہاں ہمارے محبوب کی ہستی ہو (معنی سے مراد ہستی حق اسکو معنے بمعنے مقصود کے کہدیا جیسا اس قول میں ہے فالکل عبارۃ وانت المعنے مراد یہ کہ اوپر جو صدر کے مقابلہ میں آستانہ کیو موجود کہا تو آستانہ کی ہستی کہاں ہے جسکا اثبات کرکے کہا جاوے کہ موجود حقیقی صدر ہے اور موجود ممکن آستان ہی یعنی ممکنات کا وجود استقلالاً

واقع میں اور التفاتاً صاحب فناء کی نظر میں معدوم محض ہی چنانچہ مصرعہ ثانی میں اسکی تصریح ہی اب مجبوب
آپکی ہستی ما و من سے منزہ ہی اور آپ مثل لطیفہ روح کے ہیں جو مرد و زن میں ہی یعنی جسطرح ابدان کی حیات روح
سے ہی اسیطرح آپ قیوم عالم ہیں اور قائم بالذات حقیقۃً واقع میں اور صورت نظر صاحب فنا میں کوئی نہیں)
مرد و زن جب سب واحد ہو جاویں وہ واحد آپ ہی ہیں اور جب سب واحد محو ہو جاویں
انکے محو ہو جانیکے بعد جو چیز باقی رہیگی وہ آپ ہی ہیں موجودات کثیرہ میں ایک تمایز عرضی ہوتا ہی جیسا مرد و زن میں
ایک دوسرا تمایز ذاتی ہوتا ہی جیسا انسان وغیر انسان میں مثلاً پس اختلاف عرضی کے ارتفاع سے اشتراک فی الذاتیات
باقی رہتا ہے اور جب اختلاف ذاتی بھی مرتفع ہو جاوے تو موجودات کثیرہ ہی باقی نہیں رہتے کیونکہ کثرت و
اثنینیت کو تمایز لازم ہے اور وہ منحصر ہے عرضی اور ذاتی میں جب دونوں قسمیں مرتفع ہو گئیں تو مقسم یعنی تمایز
مرتفع ہو گیا اور جب تمایز کہ لازم ہے مرتفع ہو گیا تو ملزوم یعنی کثرت و اثنینیت بھی مرتفع ہو گئی پس مصرعہ
اولی میں ارتفاع اختلاف عرضی کا بیان ہے جسکو مرد و زن کے واحد ہونیسے تعبیر کیا ہی یعنی اختلاف عرضی کے
ارتفاع سے نوع واحد رہجاوے اور مصرعہ ثانیہ میں ارتفاع اختلاف ذاتی کا بیان ہی یعنی جب سب انواع
جنکو یکجا کہدیا ہے مرتفع ہو جاویں تو کثرت ہی مرتفع ہو جاوے اور چونکہ ایک ممکن کے رہنے سے بھی سکو واجب سے تمایز
ضروری ہوگا اور تمایز مرتفع مان رکھا ہی اسلئے لازم آیا کہ باقی موجود حقیقی ہی رہجاویگا اور مصرعہ اولی میں آس یکتوئی
میں مجازاً ہی جسمیں وحدت اصطلاحیہ بمعنے اضمحلال وجود ممکن کو اتحاد سے تعبیر فرمایا ہی مطلب یہ کہ واقع میں یا التفات میں
کثرت کا مرتفع ہونا مستلزم بقاء وحدت کو ہی یہ سب ما و من آپنے اسلئے بنائے ہیں کہ اپنے ساتھ خدمت کی نرد بازی
فرمائی ہے (خدمت سے مراد یہی معنی متعارف ہیں کہ خلائق میں دین یا دنیا کے کاروبار جاری ہیں مطلب یہ کہ
موجود حقیقی تو واحد ہی ہے یہ موجودات عارضی محض اسلئے ایجاد کئے ہیں کہ بمقتضائے حکمت انسے کچھ کام لینا ہے
اور چونکہ ممکنات کا استقلال وجود باطل ثابت ہو چکا ہی اسلئے بناء علے الاتحاد الاصلاحی احد حقیقی کو مجازاً
خادم و مخدوم کہدیا۔ ولامشاحۃ فی الاصطلاح) یہانتک کہ ایک وقت میں آپ ما و تو (یعنی موجودات متکثرہ)
کیساتھ ایک ذات ہو جاوینگے اور پایان کار میں خالص ویسے ہی دلبر (جیسے پہلے تھے) ہو جاوینگے (ایکذات سے
مراد وہی اتحاد اصطلاحی ہے اور ویسے ہی اشارہ ہی کان اللہ ولم یکن معہ شئی کی طرف مراد یہ کہ سب فانی ہو کر آپ باقی
رہجاوینگے خواہ واقع میں مراد ہو جیسا نفخ صور کے وقت ہوگا خصوصاً ان علماء کے قول پر جو کہتے ہیں کہ ایک
لحظہ کیلئے کوئی بھی نہ رہیگا، اور جنھوں نے بعض اشیاء کو نفس فنا سے مستثنےٰ کہا ہی انکے نزدیک اضمحلال وجود حکم فنا میں
ہی گو وحدت بمعنے اضمحلال وجود غیر اب بھی ثابت ہے مگر اسوقت یہ اضمحلال مشاہدے سے ثابت ہو جاویگا کہ طریان
عدم بطلان قدم کو مستلزم ہے اور یا یہ مراد ہو کہ نظر سالک فانی میں یہ اتحاد اصطلاحی منکشف ہو جاتا ہے

اور تفصیل ہی شعر آئندہ میں جسمیں فرماتے ہیں کہ) یہ من و ما سب ایکذات ہو جاوینگے اور انجام کار محبوب کے انوار عظمت اور جلال) میں سب غرق اور محو ہو جاویں گے (جس کے لئے استہلاک لازم ہے)۔

این ہمہ ہست و بیا اے امر کن	اے منزہ از بیان و از سخن
چشم جسما نہ تواند دیدنت	در خیال آرد غم و خندیدنت
دل کہ او بستہ غم و خندیدنست	تو بگو کے لائق این دیدنست
آں کہ او بستہ غم و خندہ بود	او بدیں دو عاریت زندہ بود
باغ سبز عشق کو بے منتہاست	جز غم و شادی درو بس میوہ ہاست
عاشقی زیں ہر دو حالت برترست	بے بہار و بے خزاں سبز و ترست

(اسمیں پھر عود ہی درخواست رویت کیطرف یعنی) یہ تو ساری باتیں ہیں ہی اے محبوب جو کہ حکم کرنیوالا ہے تم آجاؤ (یعنی جلوہ فرمادو) اور تم بیان اور سخن سے منزہ ہو (آگے غلبہ سے کچھ افاقہ پاکر رویت کا دار دنیا میں ممتنع ہونا بیان فرماتے ہیں کہ بھلا چشم جسمانی کہیں آپکو دیکھ سکتی ہے یا (مقید) غم و خندیدن آپکو خیال میں لاسکتا ہے جو دل کہ غم و خندہ کا مقید ہو (اے مخاطب) تم ہی بتلاؤ وہ اس رویت کے لائق کب ہو سکتا ہے (یعنی اس حیات میں نہ چشم سے ہو سکتی ہے اور نہ قلب سے شعر اول کے مصرعۂ اول میں دل کی نفی ہے اور مصرعۂ ثانی میں جسکی تفسیر شعر ثانی ہے ثانی کی نفی ہے۔ اور غم و خندہ سے مراد کیفیات طبعیہ ہیں یعنی مقید بالاحکام الطبعیہ قابل رویت نہیں اور ظاہر ہے کہ دنیا میں یہ تقیید لازمی ہے البتہ دار آخرت میں یہ تقیید طبعیات کی نہ رہیگی۔ اس وقت رویت کا تحمل ہوگا چنانچہ آگے بھی یہی فرماتے ہیں کہ) جو شخص مقید غم و خندہ کا ہوتا ہے وہ ان دونوں عاریتی (وفانی) کیفیتوں کے ساتھ زندہ رہتا ہے (یعنی یہ کیفیات لازمہ حیات دنیویہ ہوتی ہیں) اور یہ عشق و محبت الٰہی جس کی کہیں انتہا نہیں اس کا ہرا بھرا باغ ہے اس میں اس غم و شادی کے سوا اور بہت سے میوے ہیں (بے منتہا سے اشارہ ہے طرف دار آخرت کے کہ وہ اور اسکے عطایا و نعم سب بے منتہا ہیں مطلب یہ کہ حیات اُخرویہ میں محب میں یہ کیفیات طبعیہ نہونگی بلکہ بجائے ان کے دوسرے ثمرات و کمالات ہوں گے جن کی بدولت تحمل رویت کا ہو جاویگا) اور واقع میں عاشقی (فی نفسہ) ان دونوں حالتوں سے اعلیٰ ہے نہ اسمیں بہار ہے نہ خزاں ہے بدون اس کے سبز و شاداب ہے (یعنی خود عشق کیلئے یہ کیفیات لازم نہیں ہیں کہ انفکاک محال ہو بلکہ یہ کیفیات جن کو بہار و خزاں سے تعبیر کیا ہے اس عالم کی خصوصیات عارضہ سے ہیں اور یہی مانع رویت ہیں اس عالم میں یہ زائل ہو جاویں گی اسی لیے یہ کہا ہے کہ یہ باغ وہاں ہمیشہ سبز و شاداب رہے گا۔

ده زکوٰۃ روئے خود اے خوبرو — شرح جان شرحه شرحه باز گو
کز کرشمہ غمزۂ غمازۂ — بر دلم بنہاد داغ تازۂ
من حلالش کردم از خونم بریخت — من ہمی گفتم حلال اومی گریخت
چوں گریزانی ز نالہ خاکیاں — غم چہ ریزی در دل غمناکیاں
اے کہ ہر صبحے کہ از مشرق بتافت — ہمچو چشمہ مشرقت در جوش یافت
چہ بہانہ می دہی شیدات را — اے بہانہ شکریں لبہات را
اے جہان کہنہ را تو جان نو — از تن بیجان و دل افغاں شنو

راوہ پر افاقہ کی حالت میں امتناع رویت مستحضر ہو گیا تھا مگر پھر فنا کے غلبہ سے اشتیاق رویت کا تازہ ہوا اسلئے پھر عود کرتے ہیں درخواست رویت کی طرف پس فرماتے ہیں کہ اے محبوب خوبرو اپنے روئے خوب کی زکوٰۃ دے دو (یعنی رویت کا جلوہ دکھلا دو اور اسی کو زکوٰۃ حسن کہا ہے) اور میری جان پارہ پارہ کا کچھ حال بیان کرو (کہ یہ اپنی تمنا کو کب پہنچے گی اور میں محبوب ہے اسلئے دیدار کا طالب ہو رہا ہوں کہ) انھوں نے اپنے غمزہ و ناز کے کرشمہ سے میرے دل پر ایک نو داغ تازہ رکھدیا (غالباً اسی حالت فنا میں کوئی اور تجلی ہوئی ہے کرشمہ سے یہی مراد ہے جس سے اشتیاق مشتعل ہو گیا مگر چونکہ وہ ناتمام ہوا اسلئے حسرت و درد کا داغ قلب کو لگ گیا) میں محبوب کو حلال کرتا ہوں (یعنی اپنی رضا ظاہر کرتا ہوں) اگر وہ میرا خون ریختہ کر دیں (یعنی رویت سے مشرف کر دیں گو استہلاک ہو جاوے) میں تو حلال کردم حلال کردم کہتا جاتا تھا اور محبوب گریز کرتا تھا (یعنی میری درخواست کو قبول نہ کرتا تھا) اے محبوب خاک نشینوں کے نالہ سے گریز کس لئے کرتے ہو (یعنی انکی عرض کو کیوں نہیں قبول کر لیتے) اور غمناکوں کے دل پر غم (حرمان دیدار) کیوں ڈالتے ہو اے محبوب جو ایسے ہیں کہ جو صبح مشرق سے طلوع کرتی ہو وہ آپکو مثل چشمہ مشرق یعنی آفتاب کے جوش (یعنی کمال حسن) میں پاتی ہو (یعنی کسی وقت آپکے حسن کو نقصان و زوال نہیں اور شعر آئندہ میں مقصود بالذات مذکور ہے کہ) اپنے شیدا کو کیا بہانہ دیتے ہو (یعنی وعدہ کے انتظار پر صبر نہیں ہوتا) آپ ایسے ہیں کہ آپکے شکریں لب (یعنی کلام بشارت) کی کوئی بہا (یعنی قیمت) نہیں اے محبوب کہ آپ اس عالم کہنہ (یعنی متغیر) کے اعتبار سے مثل جان تازہ کے ہیں (کہ آپ کی قیومی عالم قائم ہے اور الآن کما کان آپکی شان ہے اور اسی لئے جان نو کہا گیا) اس تن بیجان و دل سے (یعنی عاشق سے جو جان و دل کھو بیٹھا اور محض پوست و استخواں رہ گیا) فغاں سن لو (کہ دیدار مانگ رہا ہے)

شرح گل بگذار از بہر خدا — شرح بلبل گو کہ شد از گل جدا
باخیال و وہم نبود ہوش ما — از غم و شادی نباشد جوش ما

حالتِ دیگر بود کاں نادرست	تو مشو منکر کہ حق بس قادرست
تو قیاس از حالتِ انسان مکن	منزلِ اندر جور و احساں مکن
جور و احساں رنج و شادی حادثست	حادثاں میرند و حق شاں وارثست

(بعد مخاطبات و مکالمات طویلہ کے جب رویت سے مایوسی ہوگئی اسلئے فرماتے ہیں کہ) گل کا بیان (یعنی محبوب کے دیدار کا بیان) رہنے دو (کیونکہ جس بات کی امید منقطع ہو اسکا ذکر بیفائدہ ہی) اب خدا کیلئے بلبل (یعنی محب) کا بیان کرو جو اپنے محبوب سے جدا ہو گیا ہی (یعنی عاشق کی حالت بیان کرو کہ طالبوں کو نفع ہو آگے عشاق کا حال مذکور ہی کہ) ہمارا (یعنی عشاق کا) ہوش قوت خیال و وہم سے نہیں ہی اور ہمارا جوش غم و شادی کیوجہ سے نہیں ہے (ہوش سے مراد علم اور جوش سے مراد حال) مطلب یہ کہ عشاق کے علم و حال کو عوام الناس کے علم و حال پر قیاس مت کرو کیونکہ عوام کے علم کے اسباب حواس و عقل متوسط و اخبار ہیں بس ہمارا علم جو ذات و صفات کے ساتھ متعلق ہے اسکا سبب دوسری قوت باطنہ ہے جسکو قوت قدسیہ و عقل عالی کہتے ہیں اسیطرح عوام کی کیفیات قلبیہ کے اسباب یہی زمانہ کے واقعات غم و شادی ہیں اور ہماری کیفیات حالات کے اسباب واردات غیبیہ ہیں جو بدولت نسبت باطنی معیت حق کے قلب پر نازل ہوتے ہیں اسی کو شعر آئندہ میں حالت دیگر سے تعبیر فرماتے ہیں کہ) وہ ایک اور ہی حالت ہے کہ وہ نادر اور قلیل ہی اور تم (صرف اسوجہ سے کہ تمکو بوجہ عدم حصول کے اسکا ذوق نہیں) اسکا انکار مت کرو کیونکہ اللہ تعالی کی بڑی قدرت ہی (کہ ایک کو عطا فرمادیں اور دوسرے کو اسکا ادراک بھی نہ ہو اس حالت دیگر کی شرح ابھی اوپر آچکی ہی اور نادر ہونا اس کا ظاہر ہے کہ سیکڑوں میں کسی ایک آدھ کو نصیب ہوتی ہے) تم (عاشق حق کیحالت کو) انسان (کے عاشق) کی حالت پر قیاس مت کرو اور صرف جور و احسان میں ڈیرا مت ڈالدو (یعنے انسان پر عاشق ہونیکے اسباب یہی صورت ظاہری کا دیکھ لینا ہے اور اسکی لذت کا سبب محبوب کا احسان اور اسکے الم کا سبب محبوب کا جور ہے اور بس بخلاف عاشق کے کہ اسکے عشق اور لذت و الم کے اسباب ہی نرالے ہیں اور وہ امور ذوقیہ ہیں آگے اس قیاس کی غلطی کیوجہ فرماتے ہیں کہ) جور و احسان (محبوب مجازی کا) اور رنج و شادی (محب مجازی کا جسکا سبب یہی جور و احسان ہی) یہ سب حادث ہیں اور حادث سب مرجاوینگے اور حق سبحانہ و تعالی انکے وارث ہیں (کہ سب کے فنا کے بعد وہ رہجاوینگے اور فنا ان پر محال ہے پس دوسرے محبوب حادث ہوئے اور محبوب حقیقی قدیم ہیں اور قدیم کا قیاس حادث پر فاسد ہے پس محبت مع الخلق ایک نسبت ہے جو بین الحادثین متحقق ہے اور محبت مع الحق ایک نسبت ہی جو بین القدیم والحادث متحقق ہے اور نسبت احد المنتسبین کے بدلنے سے بھی بدلجاتی ہے تو لامحالہ ان دونوں محبتوں کے اسباب و آثار کا مشترک و متحد ہونا لازم نہیں لہذا ایک کا قیاس دوسرے پر فاسد ہے۔

صبح شد اے صبح را پشت و پناہ	عذر مخدومی حسام الدین بخواہ
عذر خواہ عقل کل و جان توئی	جانِ جان و تابش مرجان توئی
تافت نور صبح ما از نور تو	در صبوحے با مے منصور تو
دادۂ حق چوں چنیں دارد مرا	بادہ کہ بود تا طرب آرد مرا
بادہ در جوشش گدائے جوش ماست	چرخ در گردش اسیر ہوش ماست
بادہ از ما مست شد نے ما ازو	قالب از ما ہست شد نے ما ازو
ما چو زنبوریم و قالبہا چو موم	خانہ خانہ کرد قالب را چو موم
بس درازست اینحدیث اے خواجہ گو	تا چہ شد احوال آں مرد نکو

(صبوحی شراب نوشیدن صبح معلوم ہوتا ہی کہ ان اسرار کو بیان کرتے کرتے صبح ہوگئی اسلئے حضرت حق کی جناب میں عرض کرتے ہیں کہ) اے محبوب کہ آپ صبح کے پشت پناہ ہیں (جسطرح سب مخلوق کے قیوم ہیں) اب صبح ہو گئی ہے مخدومی مولانا حسام الدین کا عذر قبول فرما لیجئے (کہ وہ نماز پڑھ لیں پھر ہم دونوں تحریر مضامین کیلئے حاضر ہو جاوینگے عذر خواہی کی یہ تفسیر حضرت مرشد علیہ الرحمۃ سے سنی گئی ہی) آپ عقل کل او جان (یعنے مولانا حسام الدینؒ) کے عذر قبول فرمانیوالے ہیں (عقل کل بوجہ عارف ہونیکے او جان بوجہ مربی باطن ہونیکے انکو کہدیا) اور آپ جان جاں اور تابش مرجان ہیں (مرجان سے مراد عقل ہی بوجہ چمک کے اوپر کے مصرعہ میں مولانا حسام الدین کو جان اور عقل کہا تھا اب فرماتے ہیں کہ اس جان کی جان اور اس عقل کی تابش و نورانیت آپ ہی ہیں یعنی آپ ان کے قیوم و نور بخش ہیں اسلئے آپ ہی انکی عذر خواہی فرماوینگے آگے حقتعالیٰ کی عنایت و فضل کا جو کہ خود انکے حال پر ہے بیان ہو کہ) ہماری صبح (کشف اسرار) کا نور چمک اٹھا (یعنے اسرار کھل گئے) اور ہم آپکے نور (کشف حقائق) کی بدولت آپکی شراب منصوری (یعنی عشق) کی شراب نوشی میں مشغول ہیں (کیونکہ معرفت حقیقت بھی اسباب محبت و عشق سے ہے آگے بطور تحدیث بالنعمۃ کے فرماتے ہیں کہ) جب عطائے حق مجکو اس حالت میں رکھتی ہی (کہ شراب منصوری پی رہا ہوں) تو یہ ظاہر ہے کہ شراب کیا حقیقت رکھتی ہے کہ مجکو طرب و مستی میں لا سکے (یعنی اس شراب کی مستی اس شراب کے روبرو محض ایچ ہی) بادۂ ظاہری جوش میں ہمارے جوش کی دریوزہ گر ہی اور چرخ گردش میں ہمارے ہوش کا قیدی ہے (دریوزہ گری وہ کرتا ہی جسکے پاس کوئی چیز کم ہو پس یہ کنایہ ہی ناقص ہونے سے مطلب یہ کہ جوش بادہ ہمارے جوش سے کم ہی اور گردش چرخ ہمارے ہوش یعنی وجد و ادراک لذت سے کم ہے کیونکہ وہ جوش و گردش فانی ہی اور یہ جوش و ہوش باقی ہے) بادۂ ظاہری ہمسے مست ہے نہ کہ ہم اس سے مست ہوئے ہیں اور قالب ہمسے ہست ہوا ہے نہ کہ ہم اس سے ہست ہوئے ہوں (مراد اس سے مقصود اور تابع ہونا ہی

یعنے مستی شراب ہستی قالب کے وجود میں وجود روح انسان کو دخل ہی کیونکہ انسان مقصود ہی اور جمیع کائنات اسی کے واسطے ایجاد کیے گئے ہیں) ہماری (یعنی روح کی) مثال زنبور کی سی ہی اور قالب مثل موم کے ہی روح نے قالب کے خانہ خانہ کو بھر رکھا ہی جسطرح زنبور خانہ خانہ کو موم سے بھر دیتی ہی (یہ تشبیہ بھی محض باعتبار اصل و تابع ہونیکے ہے اب قصہ کیطرف رجوع فرماتے ہیں، یہ مضامین عشق کے از بسکہ لا انتہا ہیں اچھی صاحب وقصہ کہو کہ اس مرد نیک تاجر کا کیا حال گذرا؟

رجوع بحکایت خواجہ تاجر

خواجہ اندر آتش و درد و حنین	صد پراگندہ ہمی گفت اینچنیں
گہ تناقض گاہ ناز و گہ نیاز	گاہ سودائے حقیقت گہ مجاز
مرد غرقہ گشتہ جانے می کند	دست را در ہر گیاہے می زند
تا کدامش دست گیرد در خطر	دست و پائے می زند از بیم سر

یعنی وہ تاجر (غم کی لگی) آگ میں اور درد و نالہ میں سیکڑوں باتیں پراگندہ اسیطرح کہہ رہا تھا (جیسا سرخی شنیدن آں طوطی میں مفصل گذرا آگے ان باتوں کے پراگندہ ہونیکا بیان ہی کہ) وہ کبھی متناقض باتیں کہتا تھا اور کبھی نازکی باتیں کرتا تھا کبھی نیاز کی کبھی عشق حقیقی کا سودا اٹھتا تھا کبھی مجازکا (نازکی باتیں جیسے اس شعر میں یا جواب من بگو یا داد دہ الخ نیاز جیسے اس شعر میں چند امانم میدہی الخ سودائے حقیقت جیسے اس شعر میں غیرت آں باشد کہ او غیر ہمہ ست الخ مجاز جیسے دریغا الخ والے شعر میں اور سودائے حقیقت و سودائے مجاز کا متناقض ہونا ظاہر ہی اب فرماتے ہیں کہ اس تاجر کا اس طرح پراگندہ باتیں کرنا عجب نہیں کیونکہ (قاعدہ ہی کہ) جو شخص غرق ہوتا ہو وہ یونہی جان توڑا کرتا ہے اور گھاس پھوس میں ہاتھ مارا کرتا ہے تاکہ کوئی شخص اس خطرہ میں اس کی دست گیری کرے اندیشۂ سر سے ہاتھ پاؤں چلاتا ہے۔

دوست دارد دوست ایں آشفتگی	کوشش بیہودہ بہ از خفتگی
آں کہ او شاہ ست او بیکار نیست	نالہ از وے طرفہ کو بیمار نیست
بہر ایں فرمود رحمان اے پسر	کل یوم ھو فی شان اے پسر
اندریں رہ می تراش و می خراش	تا دم آخر دمے فارغ مباش
تا دم آخر دمے آخر بود	کہ عنایت با تو صاحب سر بود
ہر کہ می کوشد اگر مرد و زن ست	گوش و چشم شاہ جان بر روزن ست
ایں سخن پایاں ندارد اے عمو	قصۂ طوطی خواجہ باز گو

(اسمیں انتقال ہے آشفتگی ظاہری سے آشفتگی باطنی کیطرف جو طلب مقصود حقیقی ہیں پیش آتی ہے مطلب یہ کہ)
محبوب حقیقی اس آشفتگی (یعنی طلب) کو پسند فرماتے ہیں اور سعی اگرچہ بے ثمر ہو مگر تعطل سے بہتر ہے اسلئے کہ طریق کو تو
اختیار کیا جس سے قرب مقصود تو ضرور ہوا گو حصول مقصود ابھی نہیں ہوا) دیکھو بادشاہ (تمام کائنات کے ہیں یعنی حقتعالے)
وہ بھی تو بیکار نہیں ہیں (جو کام انکی شان کے لائق ہے وہ ہر وقت کرتے ہیں مثلاً احیار و اماتت و ترزیق و تخلیق
اور قبل تخلیق کے اپنی ذات و صفات کا مشاہدہ وغیر ذالک دوسرا مصرعہ بطور مثل کے ہے کہ) نالہ اس شخص کا زیادہ
عجیب ہے جو بیمار نہو (یعنی حقتعالیٰ کو کسی کام کی حاجت و ضرورت نہیں جیسے تندرست کو نالہ کی ضرورت نہیں
پھر وہ کام کرتے ہیں) اسی لئے رحمان نے ارشاد فرمایا ہے کل یوم ھو فی شان یعنی اللہ تعالیٰ ہر وقت کسی
نہ کسی کام میں ہیں (جب تمکو طلب کی فضیلت معلوم ہوگئی تو تمکو چاہئے کہ اس طریق (وصول الی اللہ) میں ہمیشہ
تلاش و خراش کرتے رہو اور اخیر وقت تک ایک لحظہ بھی فارغ مت ہو کیونکہ آخری وقت تک تو کوئی گھڑی
آخر ایسی ضرور ہوگی جسمیں عنایت ربانی تمہاری ہمراز و رفیق بنجاویگی (یعنی اگر طلب میں لگے رہوگے تو کسی
نہ کسی وقت ضرور وصول میسر ہوجاویگا کیونکہ) جو شخص سعی و عمل کرتا ہے خواہ مرد ہو یا عورت اسپر شاہ جان
(یعنی حقتعالیٰ مالک الارواح) کا سمع و بصر لگا ہوا ہے (یعنی حق تعالیٰ دیکھتے سنتے ہیں پھر کیسے ضائع ہوگا
یہ مضمون اس آیت کا ہے قولہ تعالیٰ انی لا اضیع عمل عامل منکم من ذکر او انثی وقولہ تعالےٰ للرجال
نصیب مما اکتسبوا وللنساء نصیب مما اکتسبن) اور اس مضمون کی تو کہیں انتہا نہیں ہے۔
اس طوطی اور خواجہ کا قصہ پھر کہنا چاہئے۔

افگندن خواجہ طوطی مردہ را از قفس و پریدن طوطی مردہ

بعد از انش از قفس بیروں فگند　　طوطیک پرید تا شاخ بلند
طوطی مردہ چناں پرواز کرد　　کافتاب از شرق ترکی تاز کرد
خواجہ حیراں گشت اندر کار مرغ　　بے خبر ناگہ بدید اسرار مرغ
روئے بالا کرد و گفت اے عندلیب　　از بیان حال خودماں دہ نصیب
او چہ کرد آں جا کہ آموختی　　ساختی مکرے و ما را سوختی
چشم ما از مکر خود بردوختی　　سوختی ما را و خود افروختی
گفت طوطی کہ بفعلم پند داد　　کہ رہا کن نطق و آواز و گشاد
زاں کہ آوازت ترا در بند کرد　　خویش را مردہ پے ایں پند کرد

یعنی اے مطرب شدہ با عام و خاص	مردہ شو چوں من کہ تا یابی خلاص

(ترک تاز تاختن آوردن دیا در میان ہر دو کلمہ زائد مراد سرعت سیر) یعنی بعد اسکے تاجر نے اس طوطی کو پنجرہ سے باہر نکالکر پھینکدیا اور وہ اڑکر کسی بلند شاخ پر جا بیٹھی اور اس طوطی نے جو ظاہر میں مرگئی تھی اس طرح پرواز کی جسطرح آفتاب مشرق سے دوڑتا ہوا چلتا ہو دیکھو نکہ نکلتے وقت اسکی سیر بہت سریع معلوم ہوتی ہے) تاجر اس معاملہ سے سخت حیران ہوا اور بیخبری میں دفعتہ یہ پنہانی کارروائی طوطی کی دیکھی تو سر اٹھاکر طوطی سے کہا کہ اے مشابہ عندلیب کے اپنا حال بیان کر کہ ہمکو بھی اس سے کچھ حصہ دے (یعنی اس معاملہ کی حقیقت بیان کر شاید اسمیں ہمارے کام کی کوئی بات نکل آوے) اس ہندوستان والی طوطی نے کیا کارروائی کی تھی کہ تو اسکو سمجھ گئی اور مکر کرکے ہمکو (غم میں) جلایا اور فریب کی راہ سے ہماری آنکھوں پر پٹی باندھدی ہم کو تو سوختہ کیا اور اپنے کو خوش وخرم کرلیا۔ طوطی نے جواب دیا کہ اس طوطی نے مجکو فعلی نصیحت کی تھی کہ تو اس گویائی اور خوش آوازی اور نشاط کو چھوڑ دے کیونکہ تجکو اس آوازہی نے مبتلائے قید کر رکھا ہے اسی پند کی غرض سے اس طوطی نے اپنے کو بشکل مردہ بنالیا تھا جسکا مطلب یہ تھا کہ تو جو عوام وخواص کے روبرو نغمہ سازی کرتی ہے تو میری طرح مردہ بن جاتا کہ اس قید سے رہا ہوجاوے۔

دانہ باشی مرغکانت برچنند	غنچہ باشی کودکانت بر کنند
دانہ پنہاں کن بہ کلی دام شو	غنچہ پنہاں کن گیاہ بام شو
ہر کہ داد او حسن خود را در مزاد	صد قضائے بد سوئے او رو نہاد
چشمہا و خشمہا و رشکہا	بر سرش ریزد چو آب از مشکہا
دشمناں او را ز غیرت می درند	دوستاں ہم روزگارش می برند
آں کہ غافل بود از کشت بہار	او چہ داند قیمت ایں روزگار

(یہ مقولہ مولانا کا شہرت کی آفت و مذمت اور گمنامی کی مدح اور منفعت میں ہے اور تصریح ہے مقصود کی) یعنی اگر تو دانہ بنے گا تو تجکو مرغ چن جاوینگے اگر غنچہ بنے گا تو بچے نوچ کر لیجاوینگے (دانہ وغنچہ سے تشبیہ نمود و ظہور کمالات میں ہے یعنی مورد آفات ہوگا) اسلئے تم دانہ کو تو پوشیدہ کرو (یعنی نمود کو مٹادو) بالکل جال بنجاؤ (کہ زیر زمین دفن ہوتا ہے پھر دیکھو اسمیں کیسے کیسے قیمتی جانور آجاتے ہیں اسیطرح تمکو گمنامی سے ثمرات محمود حاصل ہونگے) اور غنچہ کو پوشیدہ کردو گیاہ بام بن جاؤ (کہ حقیر وذلیل ہوتی ہے مگر آفتاب سے محفوظ رہتی ہے) جس شخص نے اپنی خوبی (اور کمال) کو (باعتبار شہرت کے) افزونی دی سیکڑوں واقعات ناگوار اسکی طرف متوجہ ہوجاتے ہیں لوگوں کی نظریں انکے غیظ وغضب ان کے حسد ایسے شخص پر جیسے مشک سے

پا جی گرتا ہے اسطرح برسنے لگتے ہیں (آگے اسکا بیان ہی کہ) دشمن تو بارے حسد کے اسکو پھاڑے کھاتے ہیں اور دوست بھی اس کی عمر (بیہودہ ملاقات واختلاط سے) برباد کرتے ہیں جو شخص کشت بہار سے (یعنی عمر سے کہ رونق وتازگی میں کشت بہار کے مشابہ ہے) غافل ہو وہ اس روزگار (یعنی عمر) کی قدر کیا جانے اسلئے اسکو ضائع کر رہا ہے پس اس میں (وضع مظہر موضع مضمر ہے) ف شہرت سے مبتدی کو عجب وعار تحصیل حالات وبد اخلاقی کی مضرت ہوتی ہے اور منتہی اس سے بفضلہ تعالیٰ محفوظ ہے۔

وز پناہ لطف حق باید گریخت	کو ہزاراں لطف برارواح ریخت
تا پناہے یابی آنگہ چہ پناہ	آب وآتش مرترا گردد سپاہ
نوح وموسیٰ را نہ دریا یار شد	نے براعداشان بکیں قہار شد
آتش ابراہیم را نے قلعہ بود	تا برآورد از دل نمرود دود
کوہ یحییٰ را نہ سوئے خویش خواند	قاصدانش را بزخم سنگ راند
گفت اے یحییٰ بیا در من گریز	تا پناہت گردم از شمشیر تیز

اوپر کے اشعار میں عوام کی دوستی کی مضرتیں بیان کی ہیں اب فرماتے ہیں کہ الٰہی دوستی کی پناہ چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے لطف کی پناہ لینا چاہئے کہ انھوں نے ہزاروں الطاف ارواح پر نازل فرمائے ہیں تا کہ تمکو پناہ حاصل ہو اور پناہ بھی کیسی کہ آب آتش تک تمھاری سپاہ بنجاویں (یعنی تمہارے کام میں لگادئے جاویں) دیکھو کیا حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت موسیٰ علیہ السلام کیلئے پانی یار نہیں ہوگیا تھا، اور انکے اعدا پر قہر نہیں بنا دیا تھا (کہ انکو غرق کردیا) دیکھو کیا حضرت ابراہیم علیہ السلام کیلئے آتش قلعہ نہ بنگئی تھی جسپر نمرود کے قلب میں سخت حسرت ہوئی تھی (کہ وہ ناکام رہا) دیکھو کیا حضرت یحییٰ علیہ السلام کو پہاڑ نے اپنی طرف نہیں بلایا تھا اور جو انکے لئے ایذا کا قصد کرتے تھے انکو پتھروں سے زخمی کرکے نہیں بھگا دیا تھا اور اس پہاڑ نے حضرت یحییٰ علیہ السلام سے عرض کیا کہ میرے پاس چلے آئیے تاکہ دشمنوں کی شمشیر تیز سے میں آپ کو بچالوں (اور قصے تو مشہور ہیں حضرت یحییٰ علیہ السلام کا قصہ بعض محشین نے لکھا ہی کہ کہیں یہود نے آپکو ایذا پہنچانا چاہا آپ وہانسے بھاگے تو پہاڑ نے آپ کو پکار لیا اور یہود پر سنگ باری شروع ہوئی سب دفع ہوگئے)

وداع کردن طوطی خواجہ را پند دادن وپریدن

یک دو پندش داد طوطی بے نفاق	بعد ازاں گفتش سلام الفراق
الوداع اے خواجہ کردی مرحمت	کردی آزادم زقید مظلمت

الوداع اے خواجہ رفتم تا وطن   ہم شوی آزاد روزے ہم چو من
خواجہ گفتش فی امان اللہ برو   مر مرا اکنوں نمودے راہ نو
سوئے ہندوستان اصلی رو نہاد   بعد شدت از فرح دل گشت شاد
خواجہ با خود گفت ایں پند منست   راہ او گیرم کہ ایں رہ روشن ست
جان من کمتر نہ طوطی کے بود   جاں چنیں باید کہ نیکو پے بود

یعنی اس طوطی نے سوداگر کو ایک دو مخلصانہ نصیحت کر کے سلام وداعی کیا کہ اے خواجہ الوداع آپنے بڑی مہربانی کی کہ مجکو اپنی قید تنگ و تاریک سے آزاد کر دیا ہیں اب اپنے وطن پہنچا چاہتی ہوں خدا کرے آپ بھی ایک دن (ان فضول تعلقات سے) میری طرح آزاد ہو جاویں تاجر نے کہا فی امان اللہ جا مجکو تونے ایک نیا رستہ دکھلا دیا (یعنی ترک دنیا کا رستہ اور نیا اسلئے کہا کہ اس سے پہلے اسکی طرف التفات نہ تھا) غرض وہ اپنے اصلی وطن کو کہ ہندوستان تھا روانہ ہوئی اور شدت مصیبت کے بعد فرحت سے دل شاد ہوئی تاجر نے اپنے دل میں کہا کہ یہ واقعہ میرے لئے نصیحت ہے میں بھی اسکا طریق اختیار کروں کہ بہت صاف رستہ ہے (وہ طریق یہی ہے کہ موت قبل الموت اختیار کرے یعنی جسطرح مردہ اپنے ارادہ سے اپنی شہوت سے اپنے غضب سے سب سے خالی ہو جاتا ہے اسیطرح حق تعالیٰ کے ارادہ و رضا کے روبرو اپنی خواہش اور رائے کو بیکار کر دے وہی تاجر کہتا ہے کہ میری جان طوطی سے تو گئی گذری نہیں (کہ وہ اس طریق سے واصل الی المقصود ہو جاوے اور میں نہو سکوں جان تو ایسی ہی چاہئے جو نیک قدم ہو (یعنی راہ حق میں تگاپو کرے)

مضرت تعظیم خلق و انگشت نما شدن

تن قفس شکلست زاں شد خار جاں   از فریب داخلان و خارجاں
اینش گوید من شوم ہمراز تو   وانش گوید نے منم انباز تو
اینش گوید نیست چوں تو در وجود   در کمال و فضل و در احساں و جود
آنش گوید ہر دو عالم آن تست   جملہ جانہا ما طفیل جان تست
اینش گوید گاہ عیش و خرمی   آنش گوید گاہ نوش و ہمدمی
او چو بیند خلق را سرمست خویش   از تکبر می رود از دست خویش
او نداند کہ ہزاراں را چو او   دیو افگندست اندر آب جو
لطف و سالوس جہاں خوش لقمہ ایست   کمترش خور کو پر آتش لقمہ ایست

آتشش پنہان و ذوقش آشکار	دود او ظاہر شود پایان کار

یہ اشعار مرتبط ہیں اوپر کے ان اشعار سے ۵ دانہ باشی الخ) یعنی تن قفس کے مثل ہو اسیوجہ سے وہ جان (روح) کیلئے مثل خار کے ہو رہا ہو (جیسا خار مانع ہوتا ہو باغ تک پہنچنے سے اسیطرح لذات جسمانیہ روح کو مانع ہو رہی ہیں عالم قدس تک پہنچنے سے اور یہ مانع ہوا آمد و رفت کرنیوالوں کے فریب و اغوا سے (کہ خوشامد کی باتیں کرتے ہیں اس سے عجب پیدا ہوتا ہے اور وہ عجب مانع عن الوصول ہو جاتا ہے چنانچہ خود فرماتے ہیں کہ) ایک کہہ رہا ہو کہ میں آپکا ہمراز ہوں دوسرا کہتا ہو کہ نہیں صاحب میں آپ کا شریک حال ہوں۔ ایک کہتا ہے کہ تمھارے مثل تو ہستی بھر میں نہیں کمال میں بھی فضیلت میں بھی احسان وجود میں بھی۔ ایک کہتا ہے دونوں عالم حضور ہی کی ملک ہیں (کیونکہ حضور خلیفۃ اللہ ہیں) ہماری سب کی جانیں آپ ہی کا طفیل ہے ایک کہتا ہے کہ آپ تو گویا زمانہ عیش و خرمی ہیں دوسرا کہتا ہے کہ آپ (زمانہ حلاوت دھمی ہیں وہ شخص بیچارہ جب ایک مخلوق کو اپنا سرمست و عاشق دیکھتا ہو بس تکبر کیوجہ سے ہاتھوں سے نکلجاتا ہے۔ اسکو اتنی خبر نہیں کہ اس جیسے ہزاروں کو شیطان نے ورطۂ (ضلالت) میں دھکا دیدیا ہے یہ دنیا والوں کا لطف اور تملق ایک لذیذ لقمہ ہو اسکو ذرا کم کھاؤ کہ پر آتش لقمہ ہے (یعنی تعظیم و تملق سے محظوظ مت ہو کہ انجام اسکا ہلاکت ہے) اس لقمہ کی آتش (یعنی ضرر) پنہاں ہے اور اس کا ذوق (یعنی لذت) ظاہر ہے لیکن اس کا بخار آخر میں نکلتا ہو (جب عجب وغیرہ پیدا ہو گا ہلاکت میں ڈالے گا)

تو مگو کاں مدح را من کے خرم	از طمع می گوید او من پے برم
مادحت گر ہم چو گوید بر ملا	روزہا سوزد دلت زاں سوزہا
گرچہ دانی کو ز حرماں گفت آں	کاں طمع کہ داشت از تو شد زیاں
آں اثر میماندت در اندروں	در مدیح ایں حالتت ہست آزموں
آں اثر ہم روزہا باقی بود	مایۂ کبر و خداع جاں شود

(ان اشعار میں ایک سوال و جواب ہے جو خود پسندی کی مضرت اوپر بیان کی ہو اسپر کوئی شخص شبہ کر سکتا ہے مولانا اسکو مع جواب کے نقل کرتے ہیں کہ) تم یوں مت شبہ کرو کہ اس خوشامد گو کی مدح سے میں کب خوش ہوتا ہوں وہ مادح اپنی کسی طمع و غرض سے مدح کرتا ہے اور میں خوب سمجھتا ہوں (یعنی جب میں اس سے خوش نہیں ہوتا ہوں تو مجکو اسکا ضرر بھی نہیں پہنچ سکتا ہو مولانا جواب دیتے ہیں کہ) اگر وہی مدح کرنیوالا برملا ہجو کرنے لگے تو مدتوں تمھارا دل سوز سے جلتا رہتا ہو اگرچہ تم یقیناً جانتے ہو کہ اس نے

یہ ہجو اسلئے کی ہی کہ وہ اپنے مقصد سے محروم رہا یعنی جو امید تمسے رکھتا تھا وہ خالی گئی (مگر با وجود اسکے) وہ اثر ہجو تمہارے دلمیں خار کیطرح کھٹکتا رہتا ہے پس مدح میں یہی حالت امتحان اور معیار ہی (جس سے معلوم ہو جاویگا کہ مدیح کو تم پسند کرتے ہو یا نہیں) اسیطرح وہ اثر مدح بھی مدتوں (دلمیں) باقی رہتا ہے اور کبر و خداع کا مایہ (یعنی سبب) بنجاتا ہی (خلاصہ جواب کا یہ ہی کہ تمھارا یہ دعویٰ کہ مدح سے میں خوش نہیں ہوتا اسوقت صحیح ہو سکتا ہے جب ہجو سے ناگواری بھی نہو لیکن جب ہجو کا اثر مدتوں رہتا ہے جو دلیل ہے ناگواری کی تو اسی دلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ مدح سے خوشی بھی ہوتی ہی کیونکہ اس کا اثر مدتوں رہتا ہے پس ثابت ہوا کہ مدح ضرور پسند ہے پس یہ دعویٰ تمھارا غلط ٹھہرا۔)

نیک بنماید چو شیرین ست مدح	بد نماید زانکہ تلخ افتاد قدح
ہمچو مطبوخ ست و حب کاں را خوری	تا بدیرے شورش و رنج اندری
ور خوری حلوا بود ذوقش دمے	ایں اثر چوں آں نمی پاید ہمے
چوں ہمے باید نے ماند نہاں	ہر ضدے را تو بضد آں بداں
چوں شکر باشد نہاں تاثیر او	بعد چندے دنبل آرد نیش جو
ور حب و مطبوخ خوردی اے ظریف	اندروں شد پاک از اخلاط کثیف

(اسمیں پھر عود ہے مضمون بالا کیطرف ؎ لطف و سالوس جہاں الخ یعنی چونکہ مدح شیریں ہی اسلئے خوش معلوم ہوتی ہی اور قدح یعنی ہجو ناگوار معلوم ہوتی ہی چونکہ وہ تلخ ہی (اس ہجو و مدح کی ایسی مثال ہی جیسے جوشاندہ یا حب مسہل ہوتا ہے کہ اسکو کھاکر دیر تک شورش طبیعت اور تکلیف میں رہتے ہیں (کیونکہ تلخ دوا سے ناگواری ضرور ہوتی ہی یہ مثال تو ہجو کی ہی) اور اگر حلوا کھاؤ تو اسکا لطف تھوڑی دیر تک رہتا ہی اور اسکا اثر اس مطبوخ کے برابر دیرپا نہیں ہے (گو وہ بھی فی نفسہ دیر تک رہتا ہے پس منافات نہوئی شعر بالا سے ؎ آں اثر ہم روزہا الخ اور یہ مثال مدح کی ہے) لیکن جب ظاہری آثار کے اعتبار سے اسمیں پائیداری نہیں ہے تو ضرور باطن میں اسکا اثر رہتا ہے تم ایک ضد کی حالت کو اس کی ضد کی حالت سے سمجھو (پس موثر ہونا تو یقینی ہی جب ظاہر میں نہ رہے گا تو اس کی ضد یعنی باطن میں ہونا چاہئے) غرض چونکہ شکر کی تاثیر اندر رہتی ہے بعد چندے دنبل نیش جو نکلنا شروع ہوتے ہیں (اسیطرح مدح کا اثر رہتا ہے اور اس کا ضرر عجب وغیرہ انجام میں مہلک ثابت ہوتا ہے) اور اگر حب و مطبوخ کو استعمال کرو تو اندر سب اخلاط کثیف سے صاف ہو جاتا ہے (گو استعمال کیوقت طبیعت کو کلفت ہوتی ہے مگر انجام اچھا ہی اسیطرح ہجو سے گو سر دست بہت سوزش طبع ہوتی ہے مگر انجام اس کا تہذیب اخلاق و تزکیہ نفس ہے)

نفس از بس مدحہا فرعون شد	کن ذلیل النفس ہونا لا تسد
تا توانی بندہ شو سلطاں مباش	زخم چوں گوئے شو و چوگاں مباش
ورنہ چوں لطف نماند ویں جمال	از تو آید آں حریفاں را ملال
آں جماعت کت ہمی دادند ریو	چوں ترا بینندت بگویندت کہ دیو
جملہ گویندت چو بینندت بدر	مردۂ از گور خود بر کردہ سر
ہمچو امرد کہ خدا نامش کنند	تا بداں سالوس در دامش کنند
چوں بہ بدنامی برآید ریش او	دیو را ننگ آید از تفتیش او
دیو سوئے آدمی شد بہر سر	سوئے تو ناید کہ از دیوی بتر
تا تو بودی آدمی دیو از پیت	می دوید و می چشانید او میت
چوں شدی در خوئے دیوے استوار	میگریزد از تو دیو نابکار
آنکہ اندر دامنت آویختند	چوں چنیں گشتی ز تو بگریختند

یعنی نفس بہت مدح سے فرعون ہو گیا ہی بس بہتر ہی کہ تم ذلیل النفس ہو اور سردار اور بڑی مت بنو جہانتک ہو سکے غلام رہو بادشاہ مت بنو دوسریکے ظلم کو برداشت کرو جیسے گیند ہوتا ہی چوگان مت بنو (یعنی ظلم مت کرو) ورنہ اگر اسوقت عارضی کمالات پر (مثل مال و جمال و حکومت و عقل و دنیا وغیرہ کے فخر اور عجب کروگے) جب یہ لطافت اور خوبی نہ رہیگی تو اسوقت تمہارے رفیق تمسے گھبرانے لگیں گے اور جو لوگ (خوشامد کرکے) تمکو دھوکا دیا کرتے تھے جب تمکو دیکھیں گے یوں کہنے لگیں گے دیکھو شیطان آیا اور جب تمکو اپنے دروازہ پر کھڑا دیکھیں گے یوں کہا کرینگے کہ جیسا مردہ ہوتا ہے قبر سے نکلکر آیا ہو جیسے امرد سے معاملہ کرتے ہیں کہ (خوشامد میں) اس کو (اپنے جان و مال کا مالک کہتے ہیں تاکہ اسکو خوشامد سے اپنے داؤں میں لے آویں اور جب ذلت و خواری سے اسکی داڑھی نکل آتی ہی تو شیطان کو بھی اسکا حال دریافت کرنیسے عار آنے لگتی ہی (یعنی کوئی برے سے برا بھی اسکو نہیں پوچھتا) شیطان آدمی کے پاس بہکانے کیلئے بھی چلا جاتا ہی مگر (اس زمانہ زوال کمال میں) تمہارے پاس پھٹکے گا بھی نہیں کیونکہ تم خود شیطان سے بدتر ہو جاؤگے جبتک تم آدمی رہے شیطان تمہارے پیچھے پیچھے دوڑتا پھرتا تھا اور شراب غفلت چکھاتا تھا اور جب تم خود خوئے شیطانی میں مستحکم ہو گئے تو شیطان نابکار بھی تمسے بھاگنے لگا غرض جو لوگ ہر وقت تمہارے پلے سے بندھے رہتے تھے جب تم اس حالتمیں ہو گئے تو وہ بھی تمسے بھاگنے لگے (حاصل یہ کہ اس چند روزہ کمال کا یہ انجام ہوتا ہے)

تفسیر ما شاء اللہ کان و ما لم یشاء لم یکن

ایں ہمہ گفتیم لیک اندر بسیچ — بے عنایات خدا ہیچیم ہیچ
بے عنایات حق و خاصان حق — گر ملک باشد سیاہستش ورق

یعنی گو ہمنے اوپر بہت سے وعظ و نصیحت کی ہو لیکن کسی کام کے پختہ ارادہ کر نہیں جبتک کہ حقتعالے کی عنایات نہو ہم محض ہیچ ہیں اور بدون خدا تعالیٰ اور خاصان خدا کی عنایت کے تو اگر فرضاً فرشتہ بھی ہو تو تیرا ورق اعمال محض سیاہ ہوگا (اور یہی مضمون ہے عبارت سرخی کا جس کا ترجمہ یہ ہے کہ جو اللہ تعالے چاہتے ہیں وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتے نہیں ہوتا)

اے خدائے قادر بیچون و چند — از تو پیدا شد چنیں قصر بلند
واقفی بر حال بیرون و درون — بے کم و بے بیش و بے چندی و چون
اے خدا اے فضل تو حاجت روا — با تو یاد ہیچ کس نبود روا
ایں قدر ارشاد تو بخشیدۂ — تا بدیں بس عیبہا پوشیدۂ
قطرۂ دانش کہ بخشیدی ز پیش — متصل گرداں بدریاہائے خویش
قطرۂ علم ست اندر جان من — وارہانش از ہوا وز خاک تن
پیش ازیں کایں خاکہا خسفش کند — پیش ازاں کیں بادہا نسفش کند

(جب اوپر ثابت ہوا کہ بدون عنایت الٰہی کے کچھ نہیں ہوسکتا اسلئے مضطر بجناب باریتعالیٰ ہوتے ہیں کہ) اے خدائے قادر جو کیف و کم سے منزہ ہیں آپ ہی کی ایجاد سے ایسا قصر بلند (یعنی آسمان) پیدا ہوا ہے آپ ظاہر و باطن کے حالات سے خوب آگاہ ہیں نہ آپ میں نقصان ہے نہ زیادتی ہے نہ کم و کیف ہے اور آپ ایسے ہیں کہ آپکا فضل حاجت روا ہے اور آپکے سامنے کسی کی یاد روا نہیں ہے اور اسقدر ہدایت (کہ آپسے دعا و عرض کر رہے ہیں) یہ بھی آپ ہی نے دی ہے یہانتک کہ اسکی بدولت ہمارے بہت سے عیوب پوشیدہ کر رکھے ہیں (کیونکہ دعا سے خدا تعالیٰ کی رحمت ہوتی ہے اور رحمت سے ذنوب کی ستاری ہوتی ہے آگے جواب نداء ہے کہ) ایک قطرۂ علم جو آپنے پہلے سے (یعنی مانگنے سے پہلے یا اس وقت سے پہلے) عطا فرما رکھا ہے اسکو اپنے علم کیسا کہ مثل دریاؤں کے ہے متصل فرما دیجئے (یعنی میرے علم کو اپنے علم قدیم سے مناسبت دیدیجئے کہ جسطرح علم قدیم مطابق واقع کے ہے اسیطرح میرے علم میں حقائق شناسی میں غلطی واقع نہو جیسا آیا ہے ارنا الاشیاء کما ہی اور اسکو عمل بطاعت لازم ہو) میری روح میں ایک قطرۂ علم پڑا ہوا ہے اسکو ہوائے نفس اور خاک تن سے چھڑا لیجئے قبل اسکے کہ وہ خاک تن اسکو اپنے اندر خسف و جذب کرلے اور قبل اسکے کہ یہ ہوائے نفس اسکو خشک کردے (مطلب یہ کہ میرا علم شہوات جسمانیہ حظوظ نفسانیہ کا مغلوب نہو جائے جسکا ثمرہ بدعملی ہے اور یہی غرض تھی درخواست اتصال بدریائے علم حق سے کیونکہ بدعملی کا منشاء ایک گونہ جہل بہ حقائق اشیاء ہوتا ہے)

گرچہ چوں نسفش کند او قادری ‌‌ ‌‌ کس از ایشاں واستانے واخری
قطرۂ کو در ہوا شد یا کہ ریخت ‌‌ ‌‌ از خزینہ قدرت تو کے گریخت
گر در آید در عدم یا صد عدم ‌‌ ‌‌ چوں بخوانیش او کند از سر قدم
صد ہزاراں ضد ضد را می کشد ‌‌ ‌‌ باز شاں حکم تو بیروں می کشد
از عدمہا سوئے ہستی ہر زماں ‌‌ ‌‌ ہست یارب کارواں در کارواں
خاصہ ہر شب جملہ افکار و عقول ‌‌ ‌‌ نیست گردد جملہ در بحر نغول
باز وقت صبح چوں اللّٰہیاں ‌‌ ‌‌ بر زنند از بحر سر چوں ماہیاں
در خزاں بیں صد ہزاراں شاخ و برگ ‌‌ ‌‌ از ہزیمت رفتہ در دریائے مرگ
زاغ پوشیدہ سیہ چوں نوحہ گر ‌‌ ‌‌ در گلستاں نوحہ کردہ بر خضر
باز فرماں آید از سالار دہ ‌‌ ‌‌ مر عدم را کانچہ خوردی باز دہ
آنچہ خوردی وادہ اے مرگ سیاہ ‌‌ ‌‌ از نبات و دارو و از برگ و گیاہ

یعنی اگرچہ یہ بات ہو کہ بعد اسکے کہ ہوا یا خاک اس قطرہ کو خشک کردے اسوقت بھی آپکو یہ قدرت ہے کہ اُنسے واپس لے لیں اُنسے چھڑالیں کیونکہ جو قطرہ کہ ہوا میں چلا گیا ہو یا خاک پر گر گیا ہو وہ آپکے خزانۂ قدرت سے تو کہیں نہیں نکل سکتا اگر وہ ایک عدم میں تو کیا بلکہ سو عدم میں چلا جاوے مگر جب آپ اسکو طلب فرما دیں تو وہ فوراً سر کو قدم بنا کر حاضر ہو جاوے دیکھو لاکھوں اضداد اپنے اضداد کو معدوم کر دیتی ہیں (مثلاً بہار خزاں کو اور خزاں بہار کو اور خوشی غم کو اور غم خوشی کو وعلیٰ ہٰذا) مگر پھر آپکا حکم اسکو عدم سے باہر لے آتا ہی (اسکو عدم سے باہر لانا عام ہے کئی صورتوں کو اول خود اسکو عدم محض ہی سے لانا ثانی خود اسکو عدم اضافی سے لانا جیسے پانی ہوا ہو جاوے پھر وہی ہوا پانی بنجاوے تو کون و فساد میں فاسد صرف باعتبار صورت خاصہ کے معدوم ہو جاتا ہی مادہ باقی رہتا ہی یا بعد بیداری کے حواس کو عطا فرمانا کہ عدم محض نہوا تھا ثالث اسکے مثل کو عدم محض سے لانا رابع اسکے مثل کو عدم اضافی سے لانا جیسے برگ کو بعد خزاں کے پیدا کرنا کہ دوسرا پہلے کے مثل ہی وجہ عموم کی یہ ہی کہ عدم دونوں قسموں پر اطلاق کیا جاتا ہے اسیطرح فعل شے کو بھی احکام عرفیہ میں حکم شے میں قرار دیا جاتا ہی اب کسی شعر میں کوئی اشکال لازم نہیں آتا) عدم سے وجود کیطرف ہر وقت بیشمار قافلے چلے آرہے ہیں خاصکر ہر شب میں کہ تمام افکار و عقول ایک دریائے عمیق (یعنی خواب) میں جا کر معدوم ہو جاتے ہیں اور پھر صبح کیوقت اللہ والوں کی طرح (یعنی جسطرح اللہ والے بلا چون و چرا اطاعت کیا کرتے ہیں) اس دریائے خواب سے مچھلیوں کی طرح سر نکالکر باہر آجاتے ہیں (یعنی خواب سے بیداری میں بحالت سابقہ ہو جاتے ہیں) اور دیکھو موسم خزاں میں لاکھوں شاخ و برگ (خزاں سے) شکست کھا کر دریائے عدم میں

جا گرے تھے (اور حالت یہ ہوگئی تھی کہ زاغ نوحہ گروں کی طرح سیہ پوش ہوگیا تھا اور باغ میں سبز درختوں کے خشک ہو جانے پر نوحہ کرتا پھرتا تھا (یہ مضمون شاعرانہ ہے) جب خزاں گذر گئی تو پھر مالک الملک کی طرف سے عالم کو حکم پہنچا کہ تو نے جو کچھ نگلا ہے واپس دے اور اے مرگ سیاہ تو نے جو کچھ نباتات اور گلاب کے پھول و برگ و گیاہ کو کھایا ہے وہ سب واپس کر (چنانچہ پھر سب برگ و شاخ درختوں پر نمودار ہو جاتے ہیں)

اے برادر عقل یکدم با خود آر — دمبدم در تو خزان ست و بہار
اے برادر یکدم از خود دور شو — با خود آ و غرق بحر نور شو
باغ دل را سبز و تر و تازہ بیں — پر ز غنچہ ورد و سرو و یاسمیں
ز انبہے برگ پنہاں گشتہ شاخ — ز انبہے گل نہاں صحرا و کاخ

(اوپر اللہ تعالیٰ کی قدرت پر آفاقی خزان و بہار سے استدلال کیا ہے اب بمناسبت مقابلہ نفسی خزان و بہار کا بیان فرماتے ہیں کہ وہ بھی قدرت الہیہ پر دلالت کرتی ہے) یعنی اے بھائی تھوڑی دیر کیلئے ذرا عقل کو درست کر کے دیکھو خود تمہارے اندر دمبدم خزان و بہار موجود ہے (خزاں سے مراد تعلقات کونیہ و اوصاف نفسانیہ ہیں اور بہار سے مراد معارف وجدانیہ و جذبات ربانیہ ہیں کہ انسان میں کم و بیش علے سبیل التعاقب انکا ورود ہوتا رہتا ہے یہاں انکے دیکھنے کو مولانا نے زیادہ اسلئے فرمایا ہے کہ اس گلستان باطن کی سیر کرے اور اسکے ثمرات سے کہ قرب و وصول الی اللہ ہے مالا مال ہو چنانچہ اگلے شعر میں اسکی تصریح ہے) اے بھائی تھوڑی دیر کیلئے خودی و انانیت سے (یعنی صفات رذیلہ نفسانیہ غفلت و ہوا پرستی سے) دور ہو جاؤ اور آپے میں آؤ (یعنی اپنی معرفت حاصل کرو) اور بحر نور میں غرق ہو جاؤ (یعنی خدا تعالیٰ کی معرفت میں مستغرق ہو جاؤ چنانچہ مشہور ہے من عرف نفسہ فقد عرف ربہ) باغ قلب کو دیکھو کیسا سبز و تر و تازہ ہے اور تمام تر غنچہ اور پھول اور سرو و یاسمین سے پر ہے (مراد اس سے واردات و حالات قلبیہ ہیں) اسمیں برگ اس قدر کثرت سے ہیں کہ شاخ نظر نہیں آتی اور پھول اس درجہ کثرت سے ہیں کہ تمام صحرا و کاخ اس سے چھپ رہا ہے (یعنی ان معارف و جذبات نے قلب کو گھیر رکھا ہے)

ایں سخنہائے کہ از عقل کل ست — بوئے آں گلزار سرو و سنبل ست
بوئے گل دیدی کہ آں جا گل نبود — جوش مل دیدی کہ آنجا مل نبود
بو قلاؤز ست و رہبر مر ترا — مے برد تا خلد و کوثر مر ترا
بو دوائے چشم باشد نور ساز — شد ز بوئے دیدہ یعقوب باز
بوئے بد مر دیدہ را تاری کند — بوئے یوسف دیدہ را یاری کند

اوپر کے اشعار میں باغ باطن کا کہ عبارت ہے معارف و احوال باطنہ سے اثبات کیا تھا چونکہ بہت سے محجوبین

معاملات باطنیہ کے منکر بھی ہیں اسلئے دلیل سے اثبات کرتے ہیں کہ) یہ مضامین (حقائق و دقائق) جو کہ عقل کل کیجانب سے (مجکو الہام ہوئے ہیں) ہیں یہ اس گلزار سرو و سنبل (یعنی باغ باطن) کی خوشبو (یعنی اثر) ہے (عقل کل مجازًا حقتعالی کو کہدیا بوجہ احاطہ علمیہ کے مطلب یہ کہ یہ مضامین عجیبہ جن سے حکمار و فلاسفہ و علمائے ظاہر عاجز ہیں یہ انہی واردات قلبیہ کی بدولت ہیں اور انہی کا اثر ہے اور اثر دلیل ہوتا ہے وجود مؤثر پر پھر انکار کی کوئی گنجائش نہیں چنانچہ اسی تقریر کیطرف آگے خود اشارہ فرماتے ہیں کہ) بھلا تمنے کہیں گل کی خوشبو کسی ایسی جگہ بھی دیکھی ہے جہاں گل نہو اور شراب کا جوش بھی کہیں دیکھا ہے جہاں شراب نہو (یعنی ایسا نہیں ہوسکتا) پس یہ خوشبو ایسی چیز ہے کہ تمہارے لئے قلاؤز یعنی رہبر بنکر تمکو خلد و کوثر تک لیجاسکتی ہے (ظاہر ہے کہ خوشبو سے مراد کاملین کا کلام ہے جیسا اوپر تصریح ہے ۵ ایں سخنہائے کہ الخ ہیں پس ترغیب دیتے ہیں کلام کاملین سے مستفید ہونے کی کہ اسکے قبول کرنے اور اسپر عمل کرنیسے تم بھی صاحب دولت جاودانی و عارف کامل ہوسکتے ہو) اور خوشبو وہ چیز ہے کہ آنکھ کیلئے دوائے نور بخش ہے جسطرح ایک خوشبو سے (وہ خوشبوئے قمیص حضرت یوسف علیہ السلام تھی) حضرت یعقوب علیہ السلام کی آنکھ کھل گئی (اسیطرح کاملین کا کلام نور بصیرت و معرفت بخشتا ہے) اور بوئے بد سے آنکھ میں تاریکی ہوتی ہے (یعنی اہل باطل و اہل ہوا اور شیخان ناقص کے کلام سے ضلالت بڑھتی ہے) اور بوئے یوسف ع آنکھ کو قوت دیتی ہے (یعنی کلام کاملین سے معرفت بڑھتی ہے جیسا اوپر بھی گذر چکا۔)

تو کہ یوسف نیستی یعقوب باش ہمچو او با گریہ و آشوب باش
چوں تو شیریں نیستی فرہاد باش چوں نہ لیلی تو مجنوں گرد فاش
بشنو ایں پند از حکیم غزنوی تا بیابی در تنِ کہنہ نوی
ایں رباعی را شنو از جان و دل تا بکل بیروں شوی از آب و گل
پند او را از دل و جاں گوش کن ہوش را جانساز و جاں را ہوش کن
آں حکیم غزنوی شیخ کبیر گفتہ است ایں پند نیکو یاد گیر

اوپر کلام کاملین کی منفعت اور کلام ناقصین کی مضرت بیان کی تھی اب اسپر تفریع کرتے ہیں کہ جب کاملین ایسے ہیں تو تمکو چاہئیے کہ انکی متابعت کرو اور باوجود ناقص ہونیکے دعوئے کمال اور خود پسندی مت کرو چنانچہ فرماتے ہیں کہ) جب تم یوسف ع (یعنی مطلوب) نہیں ہو تو یعقوب (یعنی طالب) ہی ہو اور اسکی طرح گریہ و آشوب میں (یعنی درد طلب) میں رہو (دوسری مثال یہ ہے کہ) جب تم شیریں نہیں ہو تو فرہاد ہی رہو (تیسری مثال یہ ہے کہ) جب تم لیلیٰ نہیں ہو تو مجنوں ہی بنکر مارے مارے پھرو (مطلب دونوں مثالوں کا مثل اول کے ہے) اور اس باب میں حکیم غزنوی رحمۃ اللہ علیہ کی یہ نصیحت سنو (جو اگلی سرخی میں آتی ہے) تاکہ تن کہنہ میں (یعنی جان بی معرفت میں کہ مثل تن کہنہ کے ہے)

تازگی (یعنی معرفت) پاؤ اس آئندہ رباعی کو جان و دل سے سنو تاکہ بالکلیہ بے گل (یعنی تعلقات نفسانیہ) سے خلاصی حاصل ہو جاوے (رباعی اصطلاحاً نہیں محض چار مصرعہ کو باعتبار معنیٰ لغوی کے کہدیا) انکی نصیحت کو دل و جان سے سنو اور ہوش کو جان اور جان کو ہوش بناؤ (یہ کنایہ ہے جان کو کمال ہوشیار کرنے سے گویا جان اور ہوش ایک ہی ہو جاویں) غرض ان حکیم غزنوی شیخ کامل نے یہ نصیحت فرمائی ہے اچھی طرح یاد رکھو۔

پند حکیم غزنوی قدس سرہٗ۔ رباعی۔ ناز را روئے بباید ہمچو ورد + چوں نداری گرد بدخوئی مگرد + زشت باشد روے نازیبا و ناز + عیب باشد چشم نابینا و ناز

پیش یوسف نازش و خوبی مکن	جز نیاز و آہ یعقوبی مکن
معنے مردن ز طوطی بد نیاز	در نیاز و فقر خود را مردہ ساز
تا دم عیسےٰ ترا زندہ کند	ہمچو خویشت خوب و فرخندہ کند
در بہاراں کے شود سر سبز سنگ	خاک شو تا گل بروید رنگ رنگ
سالہا تو سنگ بودی دلخراش	آزموں را یک زمانے خاک باش
در بیان این شنو یک داستاں	تا بدانی اعتقاد راستاں

یعنی یوسف کے روبرو (مراد یوسف سے کامل ہی) ناز و خوبی (یعنی دعویٰ و اظہار کمال) مت کرو بجز آہ و نیاز یعقوبی کے اور کچھ مت کرو اور (قصہ مذکورہ میں) طوطی کا مرنا اس سے مقصود بھی نیاز ہی بس نیاز و فقر میں اپنے کو مردہ (یعنی خالی از صفات ذمیمہ) بنا دو تاکہ دم عیسےٰ (شیخ کامل) تجکو زندہ (یعنی متخلق باخلاق الٰہی) کر دے اور اپنی طرح تجھکو بھی خوب و فرخندہ (یعنی کامل) کر دے دیکھو بہار میں پتھر کب سر سبز ہوتا ہے (تو اگر تم بھی سخت اور متکبر رہوگے اور کسی کی متابعت نہ کروگے تو فیضان کاملین سے محروم رہوگے بس پتھر نہ بنو بلکہ) خاک ہو جاؤ تاکہ رنگ برنگ کے پھول پیدا ہوں (یعنی تذلل و متابعت اختیار کرو تاکہ انواع فیوض و برکات میسر ہوں) سنگ دلخراش تو مدت سے بنے رہے ہو بھلا آزمائش ہی کی نظر سے تھوڑے دنوں خاک بن کر تو دیکھو (دلخراش سے مراد ظالم جس کا ضرر دوسروں کو بھی پہنچے) تم اس عجز و نیاز کے بیان میں ایک داستان سنو تاکہ تمکو صادق الاعتقاد لوگوں کے اعتقاد کا حال معلوم ہو کہ وہ پیر چنگی جس کی داستان آگے آتی ہو باوجود عاصی ہونیکے محض اپنے افعال پر ندامت اور گریہ و زاری کی بدولت اللہ تعالےٰ کا مقبول ہو گیا)

سنہ ۱۹۶۸ء

